



COMENTARII LA NOUL TESTAMENT - 2

IOANNIS KARAVIDOPOULOS

EVANGHELIA DUPĂ MARCU



EDITURA BIZANTINĂ

EVANGHELIA

DUPĂ

MARCU

COMENTARII LA NOUL TESTAMENT - 2

„Înțelegi, oare, ce citești?“, întreabă Filip pe dregătorul Candachiei care citea din Proorocul Isaia. „Cum aş putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?“ răspunde acesta, arătând cât de necesară este îndrumarea în lectura cărților biblice. Funcția comentariilor biblice este tocmai aceasta: de a ajuta pe cititor cu explicații și informații suplimentare în lectura cărților Sfintei Scripturi.

Editura Bizantină a inaugurat, cu ani în urmă, o serie intitulată *Comentarii la Noul Testament*, în care publică acum *Comentariul la Evanghelia după Marcu*, semnat de unul dintre cei mai mari bibliști ortodocși ai momentului, Profesorul Ioannis Karavidopoulos, de la Universitatea din Tesalonic, Grecia.

Cartea este folositoare tuturor celor care, citind Sfânta Scriptură, doresc să și înțeleagă ceea ce citesc. Se vor folosi de acest comentariu în mod special preoții, care vor avea un instrument foarte prețios pentru adâncirea textului Evangheliei după Marcu, în vederea unei bune și documentate pregătiri a predicii.

Nu cred că mai este cazul să subliniem utilitatea lucrării de față pentru profesorii de teologie, profesorii de religie, studenții teologi și elevii seminariști, dat fiind faptul că aceasta vine să umple un gol în bibliografia de specialitate românească, fiind singurul comentariu ortodox la *Evanghelia după Marcu* publicat la noi.

COMENTARII LA NOUL TESTAMENT - 2
EVANGHELIA DUPĂ MARCU

Redactor: Cosmin Constantin MURARIU
Tehnoredactor: Teodor COMAN
Coperta: Maria COMAN

Traducerea a fost făcută după:

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ 2
Ἰωάννης Καραβιδόπουλος
Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιο
Ἐκδόσεις Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2001

Copyright: EDITURA BIZANTINĂ
ISBN: 973-9492-68-1

Prof. univ. dr. IOANNIS KARAVIDOPOULOS
Universitatea *Aristotel* din Tesalonic

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ MARCU

Traducere de
Drd. Sabin PREDA

EDITURA BIZANTINĂ
BUCUREȘTI

În memoria lui
VASILIOS STOIANOS
„...bărbat învățat,
puternic în Scripturi”

NOTA EDITORULUI

„Înțelegi, oare, ce citești?“, întreabă Filip pe dregătorul Candachiei care citea din Proorocul Isaia. „Cum aş putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?“ răspunde acesta, arătând cât de necesară este îndrumarea în lectura cărților biblice. Funcția comentariilor biblice este tocmai aceasta: de a ajuta pe cititor cu explicații și informații suplimentare în lectura cărților Sfintei Scripturi. Sunt necesare, în primul rând, informațiile de ordin filologic, istoric, cultural etc., care să înlesnească pătrunderea cititorului în lumea și în limbajul unor texte sfinte care au fost scrise acum două mii de ani. În al doilea rând, un comentariu încearcă să explice temele teologice particulare ale cărții și să analizeze gândirea teologică în ansamblu a autorului, valorificând întreaga tradiție a Bisericii, precum și literatura de specialitate. Comentariul biblic este o analiză literară, istorică și teologică cât se poate de completă a unei cărți din Sfânta Scriptură.

Deși extrem de necesare, comentariile biblice sunt foarte puține în teologia ortodoxă românească. Cu excepția câtorva cărți ale Noului Testament - în special epistole - care s-au bucurat de comentarii din partea unor bibliști români, restul cărților biblice nou-testamentare rămân încă lipsite de astfel de comentarii. Explicația este probabil aceea că scrierea unui comentariu presupune foarte multă muncă și o anumită maturitate științifică, teologică nu numai a autorului, ci și a școlii teologice din care face parte. O serie completă de comentarii la cărțile Noului Testament este un imperativ absolut pentru orice Biserică și pentru orice școală teologică. Prioritare în această serie, din rațiuni ușor de înțeles, sunt comentariile la Sfintele Evanghelii.

Editura Bizantină a inaugurat, cu ani în urmă, o serie intitulată *Comentarii la Noul Testament*, în care publică acum *Comentariul la Evangelia după Marcu*, semnat de unul dintre cei mai mari bibliști ortodocși ai momentului, Profesorul Ioannis Karavidopoulos, de la Universitatea din Tesalonic, Grecia. Tipărită pentru prima dată în

1988, cartea a cunoscut ediții repetate (1993, 1997, 2001) și a devenit o lucrare de referință în literatura de specialitate. Valoarea deosebită a comentariului Prof. I. Karavidopoulos este dată și de maniera în care autorul ei îmbină abordarea riguros științifică cu cea bisericească, pastorală și duhovnicească a textului biblic. De altfel, contribuția fundamentală a Prof. I. Karavidopoulos la dezvoltarea teologiei biblice ortodoxe constă în echilibrul și, mai ales, complementaritatea, pe care acesta le-a reușit între cele două perspective asupra textului biblic, arătând că perspectiva științifică nu trebuie să fie în tensiune cu cea bisericească, ci dimpotrivă, trebuie să o includă, după cum cea bisericească, nu trebuie să ignore contribuția abordării științifice, ci, dimpotrivă, să o valorifice.

Cartea este folositoare tuturor celor care, citind Sfânta Scriptură, doresc să și înțeleagă ceea ce citesc. Se vor folosi de acest comentariu, în mod special preoții, care vor avea un instrument foarte prețios pentru adâncirea textului Evangheliei după Marcu, în vederea unei bune și documentate pregătiri a predicii. Întrucât întrunește și oferă toate informațiile privind conținutul textului Sfintei Evanghelii, comentariul este primul și cel mai important instrument al predicatorului. Recurgând la un comentariu ca cel de față, preotul va evita cu un efort minim predica nedocumentată, în termeni generali și de slabă calitate, în favoarea unei predici cu conținut, în măsură să sporească și să adâncească în chip real orizontul de cunoaștere al credincioșilor. Comentariul la Evanghelia după Marcu este extrem de folositor și pentru înțelegerea Evangheliei după Matei, întrucât cea mai mare parte din cuprinsul celei dintâi are corespondent paralel în cuprinsul celei din urmă. Ori, investigarea locurilor paralele, în special la evangheliștii sinoptici, este una din căile principale de explicare și înțelegere, prin comparație, a textului biblic.

Nu cred că mai este cazul să subliniez utilitatea lucrării de față pentru profesorii de teologie, profesorii de religie, studenții teologi și elevii seminariști, dat fiind faptul că aceasta vine să umple un gol în bibliografia de specialitate românească, fiind singurul comentariu ortodox la Evanghelia după Marcu publicat la noi.

10 august 2005

Sfinții Mucenici Lavrentie, Xist și Ipolit

PREFAȚĂ

Acest comentariu exegetic la Evanghelia după Marcu se adresează, la fel ca și celelalte volume din seria Comentarii la Noul Testament, atât păstorilor și învățătorilor Bisericii, care înfăptuiesc „lucrări de slujire spre zidirea Trupului lui Hristos” (Efeseni 4, 12) și colegilor profesori din învățământul mediu, care se ocupă cu hrana duhovnicească a tinerilor, cât și studenților teologi care se pregătesc pentru lucrarea lor viitoare, precum și oricărui credincios interesat, care vrea să aprofundeze Cuvântul lui Dumnezeu.

În conformitate cu principiul fundamental al seriei noastre de comentarii, exegeza textelor sfinte se bazează pe tradiția exegetică ortodoxă, are în vedere cercetarea biblică contemporană și vizează transmiterea mesajului creștin către omul epocii noastre.

Scopul acesta este slujit nu prin căutarea insistentă a paralelelor din istoria religiilor, din literatura iudaică apocrifă sau din textele de la Qumran, nici prin analiza exhaustivă a temelor de critică filologică a fiecărui verset în parte - lucru care ar fi interesat un cerc foarte limitat de cititori - ci prin punerea în evidență a învățăturii teologice centrale a fiecărei unități textuale analizate. Desigur, aceasta nu înseamnă că sunt ignorate complet aspectele de critică filologică și istorică sau de critică textuală, care sunt dezbătute pe larg în cercetarea contemporană. Astfel de teme sunt analizate (fie în text, fie în note) numai în măsura în care slujesc obiectivul principal al comentariului textului pe care nu dorim să-l încărcăm cu trimiteri științifice greu accesibile cititorului.

Totuși, pentru cititorul mai exigent, prezentăm la începutul fiecărui fragment o bibliografie selectivă, cu preferință - atunci când există - pentru bibliografia greacă și pentru monografii tematice sau lucrări în limbi străine care sunt publicate în periodice foarte cunoscute și accesibile.

Acest comentariu este închinat memoriei colegului și prietenului de neuitat Vasilios Stoiannos, împreună cu care am gândit și început această Serie de comentarii la Noul Testament.

Tesalonic, octombrie 1988

Ioannis D. Karavidopoulos

ABREVIERI

BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
ΔBM	Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν
ΕΕΘΣΘ	Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N.T.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovenienses
EvTh	Evangelische Theologie
ExpT	The Expository Times
ΘHE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Εγκυκλοπαιδεία
HThR	The Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
ΛΒΘ	Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RechSR	Recherches de Sciences Religieuses
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Revue de Sciences Religieuses
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie
ScJT	Scottish Journal of Theology
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible
ThBl	Theologische Blätter
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum N.T.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThSK	Theologische Studien und Kritiken
ThWNT	Theologische Wörterbuch zum N.T.

ThZ	Theologische Zeitschrift
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
VChr	Vigiliae Christianae

BIBLIOGRAFIE

1. Ediții și traduceri ale Sfintei Scripturi

1.1. Vechiul Testament

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, ⁸1965

Παλαιά Διαθήκη. Traducere în limba greacă nouă după Septuaginta. Coordonată de Ath. Hastoupis, 1-2, 1960

1.2. Noul Testament

Ἡ Καινὴ Διαθήκη ἐγκρίσει τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, 1904

Novum Testamentum Graece; Nestle-Aland, ²⁶1979

The New Testament, Ed. K. Aland, M. Black, G. Martini, B. Metzger, A. Wikgren, ³1975

Novum Testamentum, Ed. A. Merk, ¹⁰1984

Ἡ Καινὴ Διαθήκη μετὰ συντόμου ἐρμηνείας ὑπὸ Π. Τρεμπέλα, 1952, Εδ. Σωτήρ, ²⁶1987

Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Textul original cu traducere în limba neogreacă populară de Σ. Ἀγουρίδη, Π. Βασιλειάδη, Ι. Γαλάνη, Γ. Γαλίτη, Ι. Καραβιδόπουλου καὶ Β. Στογιάννου, Ed. Societatea Biblică, Atena, 1985.

2. Texte apocrife și texte rabinice – Manuscrisele de la Marea Moartă

Apocrifele Vechiului Testament, Editate și traduse în limba greacă nouă de Savvas Agouridis, vol. I, 1974; vol. II 1985

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Ed. E. Hennecke – W. Schneemelcher, 1-2, 1964.

Los Evangelios Apocrifos, Ed. A. Santos Otero, ⁴1984

Τό Γνωστικόν κατὰ Θωμᾶν Εὐαγγέλιον, Trad. Ι. Karavidopoulos, 1967

The Babylonian Talmud, Traducere în l. engleză de I. Epstein, 1-18, 1933-1948.

Κεφάλαια Πατέρων (Πιρκέ Αβώθ), Trad. Ath. Hastoupis, 1961
Manuscrisele de la Marea Moartă:

Ἐγχειρίδιον Πειθαρχείας, Trad. Ath. Hastoupis, 1957

Τά ἑβραϊκά χειρόγραφα τῆς κοινότητος τῆς Δαμασκῶ, Trad. de V. Vellas, 1961.

Τό βιβλίο τοῦ πολέμου τῶν υἱῶν τοῦ φωτός κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ σκότους, Trad. de V. Vellas, 1965.

Τά χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θάλασσας, σέ νεοελληνική ἀπόδοση, Ediție îngrijită de S. Agouridis și G. Gratseas, 1988

3. Dicționare exegetice și teologice și Gramatici

Bauer W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, ⁵1958

Blass F. – Debrunner A. – Rehkopf F., *Grammatik des N.T./chen Griechisch*, ¹⁴1976

Δημητράκου Δ., *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, 1-9, 1953.

Dictionnaire de la Bible, Ed. F. Vigouroux, 1895-1912

Κωνσταντίνου Γ., *Λεξικόν τῶν Ἀγίων Γραφῶν*, ²1890, 1973

Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας, Traducere din l. franceză, 1980

Λεξικόν Σούδα (Σουίδα), Ed. I. Bekker, 1854

Liddell H. G. – Scott R., *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, 1-5, Trad. Ξ. Μόσχου, 1904

Moulton J. H. – Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*, 1949.

Reallexikon für Antike und Christentum, 1950

Supplément au Dictionnaire de la Bible, Ed. Pirot, 1928

The Interpreter's Dictionary of the Bible, 1-4 și Suppl., 1962

Theologisches Begriffslexikon zum N.T., 1-2, ³1983

Theologische Wörterbuch zum N.T., 1-10, 1933/1979

4. Comentarii exegetice

4.1. Comentarii patristice

Βίκτωρος Πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας εἰς τήν τοῦ κατὰ Μάρκον ἐρμηνείαν la J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 1, 261-447, 1967.

Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, *Ἑρμηνεία εἰς εὐαγ. κατὰ Λουκᾶν*, κβ, στιχ. 42. 48, PG 10, 1589-1602.

Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ, *Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου*, PG 129, 111-766

Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου, PG 129, 767-852

Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου, PG 129, 853-1102

Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, PG 129, 1106-1502

Θεοφιλάκτου, *Ἑρμηνεία εἰς τό κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*, PG 123, 139-486

Ἑρμηνεία εἰς τό κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον, PG 123, 487-682

Ἑρμηνεία εἰς τό κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, PG 123, 683-1126

Ἑρμηνεία εἰς τό κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, PG 123, 1127-1348, PG 124, 10-318

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ματθαῖον τόν Εὐαγγελιστήν*, PG 57-58

Υπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ἰωάννην τόν Ἀπόστολον καί Εὐαγγελιστήν, PG 59, 23-482

Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἀποσπάσματα ἐξηγήσεως εἰς τό κατὰ Ματθαῖον*, PG 72, 365-470.

Ἐξήγησις εἰς τό κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, PG 72, 475-950

Ἑρμηνεία εἰς τό κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, PG 73-74

Ὠριγένη, *Εἰς τό κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικά*, PG 13, 829-1800, PG 17, 289/310

4.2. Comentarii moderne

Δαμαλά Ν., *Ἑρμηνεία τῆς Κ.Δ.*, 2-4, 1892/1940

Τρεμπέλα Π., *Υπόμνημα εἰς τό κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*, 1951, ³1979

Υπόμνημα εἰς τό κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον, 1951, ³1983

Υπόμνημα εἰς τό κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, 1952, ³1983

Υπόμνημα εἰς τό κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, 1954, ³1979

Barclay W., *Marcusevangelium*, Trad. din l. engleză, în seria *The Daily Bible Study*, Edibnburgh, ⁸1965

- Branscomb H., *The Gospel of Mark*, The Moffatt NT Commentary, London, ⁶1952
- Cranfield C. E. B., *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge Greek New Testament, ²1963
- Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus*, 1-2, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N.T., 1978
- Gould E. P., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, International Critical Commentary, ¹⁰1960
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Hand-kommentar zum N.T., Berlin, ⁹1984
- Haenchen E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der Kanonischen Parallelen*, 1966
- Huby J., *L'Évangile selon Saint Marc*, 1948
- Klostermann E., *Das Markus-Evangelium*, Handbuch zum N. T., ⁴1950
- Knabenbauer J., *Evangelium Secundum S. Markum*, 1907
- Lagrange M. J., *Evangile selon St. Marc*, Etudes Bibliques, ⁸1947
- Lane W., L., *The Gospel according to Mark*, The International Commentary on the N.T., ²1979
- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N.T., ¹⁷1967
- Montefiore C. G., *The Synoptic Gospels*, 1-2, 1968
- Nineham D. E., *The Gospel of St. Mark*, Pelican Gospel Commentary, 1963, 1977
- Pallis A., *Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthiew*, ²1932
- Pesch R., *Das Markusevangelium 1-2*, Herder Teologischer Kommentar, 1976-1977
- Schlatter A., *Markus, der Evangelist für die Griechen*, 1935
- Schmid J., *Das Evangelium nach Markus*, Das N.T. Deutsch, ⁶1952
- Schweitzer E., *Das Evangelium nach Markus*, Das N. T. Deutsch, ¹⁶1983
- Strack H. – Billerbeck P., *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1-4, ⁸1982
- Swete H. B., *The Gospel according St. Mark*, ³1927

Taylor V., *The Gospel according to St. Mark*, ²1966

Weiss J., *Das älteste Evangelium*, 1903

5. Lucrări cu caracter general și studii tematice privind Evanghelia după Marcu

5.1. Lucrări scrise în limba greacă sau traduse în limba greacă

- Αγουρίδη Σ., *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*, 1980
- Βασιλειάδη Π., *Ὅπισθεν τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου. Πρός μίαν γραπτὴν πηγὴν*, ΔΒΜ 2(1973-74), 52-60
- Καραβιδόπουλου Ι., *Ἀπαρχαὶ ἐκκλησιολογίας εἰς τό κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον*, ΕΕΘΣΘ 17(1972), 43-92
- Τό πάθος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὰς διηγήσεις τῶν Συνοπτικῶν εὐαγγελίων*, 1974
- Δύο συλλογαὶ λογίων τοῦ Ἰησοῦ εἰς τό κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον* (4,21-25. 9, 33-50) ΕΕΘΣΘ 17(20(1976), 87-122

Lohse E., *Ἐπίτομη Θεολογία τῆς Κ.Δ.* (trad. de S. Agouridis, Ed. Centrul de Studii Biblice "Αρτος Ζωῆς, 1980

Marrow S. B., *Τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ στά Εὐαγγέλια* (trad. de S. Agouridis, Ed. Centrul de Studii Biblice "Αρτος Ζωῆς, 1986

Schweitzer A., *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ* (Trad. de P. Andriopoulou, I. Galanis, S. Papalexandropoulou, V. Stoianos), Ed. Centrul de Studii Biblice "Αρτος Ζωῆς, 1982

Τρακατέλλη Δημ., *Ἐπισκόπου Βρεσθένης, Ἐξουσία καί πάθος. Χριστολογικὲς ἀπόψεις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου*, 1982

5.2. În limbi străine

Achtenmeier P. J., *Mark as Interpreter of the Jesus tradition*, Interpretation, 32(1978), 339-352

Best E., *The Role of the Disciples in Mark*, NTS 23(1977), 377-401

Black M., *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, ³1967

Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ³1957

Burkill T. A., *St. Mark's Philosophy of History*, NTS 3(1956-1957), 142-148

Cancik H., *Markus-Philologie*, 1984

Cullmann O., *Christologie du N.T.*, 1958

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangelium*, ³1959

- Grundmann W., *Die Geschichte Jesu Christi*, 1961
- Kee K., *Mark as Redaktor and Theologian*, JBL 80(1971), 333-363
- Ketlege K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaction-geschichtliche Untersuchung*, 1970
- Kilpatrick G. D., *Some Notes on Markan Usage*, Bible Translator 7(1956), 2-9, 51-56, 146
- Kuhn H. W., *Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium*, 1971
- Lightfoot R. H., *The Gospel Message of Mark*, 1952
- Martin R. P., *Mark: Evangelist and Theologian*, 1972
- Marxsen W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktions-geschichte des Evangelium*, 1959
- Masson C., *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome*, 1968
- Metzger B. M., *A textual Commentary on the Greek N.T.*, 1971
- Moore G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 1-2, 1927-1930
- Osten-Sacken P. von der, *Streitgespräch und Parabel als Formen markinischen Christologie, Jesus Christus in Histoire und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, 1975, 375-394
- Parker P., *The Gospel before Mark*, 1953
- Parker P., *A second look at the Gospel before Mark*, JBL 100(1981), 389-413
- Perrin N., *The Christology of Mark: A Study in Methodology*, Journal of Religion 51(1971), 173-187
- Perrin N., *The Interpretation of the Gospel of Mark*, Interpretation 30(1976), 115-124
- Reiser M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984
- Robinson J. M., *Das Geschichtsrverständnis des Markus-evangeliums*, 1956
- Sabbe M. (ed.), *L'Evangile selon Marc, Tradition et Redaction*, 1974
- Schweitzer E., *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, Neutestamentica, 93-104
- Schweitzer E., *Die Theologische Leistung des Markus*, EvTh 24(1964), 337-355
- Schweitzer E., *Eschatology in Mark's Gospel*, Neotestamentica et Semitic. Studies in honor of M. Black, 114-118

- Strecker G., *Literarische Überlegungen zum Εὐαγγέλιον – Begriff im Markusevangelium*, Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann, 1972, 91-104
- Suhl A., *Die Funktion der alttestamentliche Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965
- Theissen G., *Urchristliche Wundergeschichten*, 1974
- Trocmé E., *La formation de l'Evangile selon Marc*, 1963
- Turner C., *Markan Usage: Notes, critical and exegetical, on the second Gospel*, JTS 25(1924), 377-386. 26(1925), 12-21, 145-156, 225-241, 337-346. 27(1926), 58-62. 28 (1927), 9-22, 352 s.u. 29(1928), 275-289, 349-352.
- Vassiliadis P., *The function of John the Baptist in Q and Mark*, Θεολογία 46(1975), 405-413
- Vielhauer Ph., *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, Aufsätze zum N.T.*, 1965, 199-215
- Weinreich O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, 1909, 1963
- Wrede W., *Des Mesiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, 1901, 1963

INTRODUCERE

1. Evanghelia după Marcu în cercetarea contemporană

Cea mai scurtă dintre cele patru Evanghelii, cea după Marcu, este prima carte care introduce și consacră, nu numai în Noul Testament, ci și în literatura creștină în general, un nou gen filologic, „evanghelia”. Astfel, termenul care exprimă în tradiția creștină primară mesajul de bucurie al mântuirii devine apoi numirea acelor cărți care consemnează acest mesaj și care cuprind cele despre Iisus Hristos, Care o propovăduiește și o întrupează, inaugurând o epocă nouă în omenire¹.

Din primele veacuri creștine până la mijlocul sec. al XIX-lea, a dominat părerea că Evanghelia după Marcu este o formă prescurtată a Evangheliilor lui Matei și Luca. Astfel se explică faptul că s-au păstrat puține comentarii exegetice ale Părinților la această Evanghelie. La sfârșitul sec. al V-lea, Victor al Antiohiei notează: „Mulți au alcătuit comentarii la cea după Matei și cea după Ioan – fiul tunetului, câțiva și la cea după Luca, dar nimeni dintre aceștia, mi se pare, neexplicând Evanghelia după Marcu (pentru că nu am auzit nimic până azi, și aceasta mult sârguindu-mă să cercetez cele făcute de cei vechi), cercetând cele spuse despre ea în diverse

¹ Despre problemele introductive la Evanghelia după Marcu vezi mai multe în *Introducerile la Noul Testament* semnate de B. Ioannis, 1960, 77-95; S. Agouridis, 1971, 109-120; I. Karavidopoulos, 1983, 113-133. În special pentru importanța teologică a genului literar al „evangheliei”, vezi S. Scultz, „Die Bedeutung des Markus für die Theologieggeschichte des Urchristentums”, *Studia Evangelica* 2, 1964, 135-148; G. Strecker, „Literarische Überlegungen zum Εὐαγγέλιον – Begriff im Markusevangelium” – *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, 1972, 91-104; H. Cancik, „Die Gattung Evangelium”, *Markus-Philologie* 1984, 85-114; H. Köster, „Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, vol. 25, partea a II-a, 1984, 1463-1542.

contexte de către învățătorii Bisericii, le-am așezat împreună și am alcătuit o Tâlcuire scurtă". Astfel, deci, ca să completeze el însuși acest gol, a adunat din tâlcuirile lui Origen, Tit al Bostrelor, Teodor de Mopsuestia, Hrisostom și Chiril al Alexandriei cele spuse despre ea „la un loc sau la întâmplare” și a alcătuit un comentariu cu caracter de compilație, care s-a editat în colecția lui J. Cramer (vezi bibliografia). După Victor al Antiohiei, comentarii la Marcu au scris Teofilact, Arhiepiscopul de Ohrida (sec. al XI-lea) și monahul Eftimie Zigabenu în Constantinopol (sfârșitul sec. al XI-lea – începutul sec. al XII-lea).

Părerea tradițională despre legătura temporală a lui Marcu cu ceilalți evangheliști a început să se schimbe de la mijlocul secolului al XIX-lea, când s-a susținut că Evanghelia după Marcu precede, din punct de vedere temporal, celelalte două Evanghelii sinoptice și este una dintre sursele lor. Ulterior, această părere, întărită de mai multe studii în direcția aceleiași perspective, a dominat aproape universal cercetarea de la sfârșitul sec. al XIX-lea și în principal de la începuturile sec. al XX-lea până azi, în legătură cu „teoria celor două izvoare” pentru rezolvarea problemei sinoptice. Nenumărate lucrări științifice au întărit primatul Evangheliei după Marcu cu multe argumente științifice, în general acceptate². Amintim, în mod semnificativ, numai pe următoarele trei:

a. Aproape întreg conținutul Evangheliei lui Marcu, afară de 30 de versete (1, 1; 3, 20-21; 4, 26-29; 7, 3-4; 8, 22-26; 12, 34; 14, 51-52 ș.a.) se află în Evanghelia lui Matei și Luca. Nu este posibil ca Evanghelia lui Marcu să fie ulterioară celorlalte două și să se fi dezvoltat din acelea sau să constituie o prescurtare a lor; în cazul acesta ar fi fost de neexplicat cum într-un text ulterior, prescurtare a două texte anterioare lui, lipsesc relatări fundamentale, cum ar fi: nașterea lui Iisus, cele mai frumoase parabole ale Lui, predica de pe munte, precum și alte învățături ale lui Iisus.

² Despre discuția din cercetarea contemporană legată de primatul temporal al Evangheliei după Marcu, afară de Comentariile exegetice la Evanghelie și Introducerile la Noul Testament, vezi și A. Schweitzer, *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, trad. greacă 1982, 147 ș.u.. P. Vasiliadis, *Ἡ περὶ τῆς πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία*, 1977, 36 ș.u..

b. Evangheliștii Matei și Luca sunt în acord cu Marcu în redarea cronologică a evenimentelor sau învățăturilor relatate numai în ceea ce privește conținutul de text comun, în timp ce în materialul specific fiecăruia, aceștia urmează o ordine diferită. Acest lucru înseamnă că, atâta vreme cât folosesc ca izvor al lor pe Marcu, cei doi urmează șirul lui, în timp ce, atunci când se îndepărtează de el, fiecare urmează propria ordine de expunere a evenimentelor sau izvorul pe care îl are la dispoziție.

c. Relatările paralele ale celor trei sinoptici se prezintă, din punct de vedere al limbii, mai îmbunătățite și mai prelucrate la evangheliștii Matei și Luca, lucru la care nu s-ar fi așteptat nimeni dacă Marcu era ulterior celorlalți doi evangheliști³.

Din momentul în care s-a instaurat părerea că Evanghelia după Marcu precede temporal celorlalte două Evanghelii sinoptice și constituie izvorul lor, o mulțime de lucrări științifice au văzut lumina tiparului. Hotărâtoare pentru cercetarea de mai târziu a fost lucrarea lui W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 1956, în care se susține că autorul Evangheliei nu este un simplul colector și recenzor al materialului tradiției, așa cum susținea Școala Istorico-Critică a Formei, ci un teolog care și-a adus contribuția la elaborarea materialului, pe care nu numai l-a inventariat, ci l-a prelucrat teologic.

Dincolo de cercetarea sintactică a Evangheliei după Marcu și de relația ei cu celelalte două Evanghelii sinoptice ulterioare ei, în cercetarea contemporană se depun eforturi pentru a se determina ce text scris a existat înaintea lui Marcu, pe care el l-a folosit eventual ca izvor al său⁴. Circulau poate unități de text scris care cuprindeau minuni ale lui Iisus sau istoria pătimirii? Întrebarea, îndreptățită, se poate pune și din cauza informației lui Luca, cum

³ O critică împotriva „teoriei celor două surse” și a primatului temporal al lui Marcu au ridicat B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis*, 1951; W.R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, 1965; A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchung zu Mt und Lk*, 1971; H.H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese*, 1977. Vezi și M. E. Boismard, „The Two-Sources Theory at an impasse”, *NTS* 26 (1979), 1-17.

⁴ Vezi de ex. P. Parker, *The Gospel before Mark*, 1953; idem, „A second look at the Gospel before Mark”, *JBL* 100(1981), 389-413. H. V. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium*, 1971.

că „mulți au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adevărate între noi” (1,1), dar știința nu pare să fi ajuns la vreo concluzie pozitivă.

Ceea ce de multă vreme a ademenit pe cercetători este ipoteza unui Proto-Marcu (*Ur-Marcus*), adică ipoteza că înainte de textul cunoscut și canonic al Evangheliei după Marcu a circulat un text inițial, Proto-Marcu, care diferea cumva de textul final de azi. Prin această ipoteză, adepții acestei teorii explică faptul că anumite expresii sau pericope comune celor trei evangheliști sinoptici, deși destul de asemănătoare în cazul lui Matei și Luca, diferă de textul lui Marcu cunoscut nouă. Ipoteza lui Proto-Marcu, propusă în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, a fost susținută sporadic și în sec. al XX-lea⁵, dar nu a dobândit susținători înflăcărați.

Până când cercetarea științifică va ajunge la vreo concluzie, evanghelistul Marcu va continua să fie socotit cel dintâi scriitor al unei relatări continue despre Iisus, relatare care este nu numai o povestire, ci și o „evanghelie” – pentru omenire. Deoarece crucea și învierea lui Hristos constituie elementele centrale ale credinței creștine primare, trebuie socotită nefericită și părerea interpretului de la Strasbourg, E. Trocmé, din *La formation de l'Evangile de Marc*, 1963, că Evanghelia după Marcu a circulat inițial fără relatarea pătimirii, adică numai cu cap. 1-13. În Evanghelia după Marcu, care este prima Evanghelie scrisă, se subliniază credința Bisericii că Hristos: a) A mers în viața Sa întreagă către pătimire – care deja în 3, 6 are ecouri, iar în 8, 31; 9, 31; 10, 33 este prevestită clar de El Însuși. b) S-a dat la moarte ca „izbăvire pentru mulți” (10, 45). Și c) „S-a sculat” (16, 7) din morți.

2. Mărturii din tradiția bisericească veche despre Evanghelia după Marcu

De la mulți scriitori bisericești vechi se păstrează informația că Evanghelia lui Marcu este ecoul predicii Sfântului Apostol Petru,

⁵ Vezi, de ex., D.F. Robinson, „The Source of Mark”, *JBL* 66 (1947), 153-164. Ch. Masson, *L' Evangile de Marc et l' Eglise de Rome*, 1968.

adică ea constituie „amintirile lui Petru”, după expresia lui Iustin⁶. Baza tuturor informațiilor ulterioare o constituie informația lui Papias, episcop de Ierapolis, Frigia (130 d. Hr.), care în lucrarea sa „Explicații ale cuvintelor (pericopelor) duminicale” (care s-a pierdut, dar fragmente ale ei au fost păstrate de istoricul Eusebiu) notează următoarele: „Marcu, făcându-se interpret al lui Petru, toate câte și-a amintit le-a scris exact, fără a rândui cele spuse sau făcute de Domnul. Căci nici nu l-a auzit pe Domnul, nici nu l-a urmat pe El, ci mai târziu, precum am spus, pe Petru; el a făcut învățăturile spre folos, dar fără a face o rânduire a cuvintelor după Duminici, încât întru nimic nu a greșit Marcu astfel scriind de-a lungul timpului precum și-a amintit. Căci primul s-a îngrijit ca nimic din cele pe care le-a auzit să nu lipsească sau să mintă ceva în ele”⁷.

Multe discuții au avut loc în cercetarea contemporană în legătură cu sensul termenului „ἐρμηνευτής - interpret”, din pasajul de mai sus al lui Papias, care s-a socotit că arată: a) că Marcu a tradus în grecește predicile în aramaică ale lui Petru, pentru a fi înțelese și de creștinii greci din Ierusalim sau b) că a înregistrat în scris predica lui Petru și a dat-o Bisericii sub forma Evangheliei. Tradiția veche bisericească a înțeles termenul „interpret” cu acest al doilea sens⁸.

Informația lui Papias o adevăresc și mulți alți scriitori bisericești, mai târziu. La sfârșitul sec. al II-lea Irineu ne informează că Marcu, ucenic și interpret al lui Petru, a înregistrat în scris predicile învățătorului său după moartea Apostolilor Petru și Pavel⁹. Această informație e în acord cu cele pe care le cuprinde prologul anti-marcionit al Evangheliei, prolog care se găsește în anumite manuscrise latine vechi (sfârșitul sec. al II-lea d. Hr.). Dacă se adaugă la acestea și informațiile lui Tertulian¹⁰, Clement din

⁶ Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 106, 6. BEΠ 3, 307.

⁷ Eusebiu, *Istoria Bisericească* III 39. BEΠ 19, 279.

⁸ Despre discuția din cercetarea contemporană legată de mărturia lui Papias, vezi H. A. Riggs, „Papias on Mark”, *NT* 1 (1956), 160-183. H. Turner, „Modern issues in biblical Studies: The Tradition of Mark's Dependence upon Peter”, *ExpT* 71 (1960), 260-263; T.Y. Mullius, „Papias on Mark's Gospel”, *VChr* 14 (1960), 216-224; W.C. Unnik, „Zur Papias-Notiz über Markus”, *ZNW* 54 (1963), 276 ș.u..

⁹ Ελεγχος Γ, 1,2; vezi și Eusebiu, *Istoria Bisericească* V, 8,3; BEΠ 19, 326.

¹⁰ *Adv. Marcionem* 4,5. PL 2, 396.

Alexandria¹¹, Origen¹² și Eusebiu¹³, atunci avem tradiția general dominantă în Biserica veche despre Evanghelia lui Marcu¹⁴.

Cu toate acestea, trebuie să facem observația că în Evanghelia după Marcu nu se găsesc învățăturile teologice ale Apostolului Petru, așa cum le cunoaștem din cele două epistole sobornicești ale sale sau din cuvântările sale din Fapte. Aceasta, e-adevărat, nu e necesar, deoarece Evanghelia lui Marcu păstrează în principal faptele lui Iisus și nu teologia unui ucenic al Său. De altfel, Marcu a fost colaborator al Apostolului Pavel (vezi de ex. F. A. 13, 5; 12, 25; 15, 37; Col. 4, 10; II Tim. 4, 11), de aceea anumiți interpreți mai noi încearcă să semnaleze elementele pauline din Evanghelia sa¹⁵. E-adevărat, Marcu a fost ucenic și colaborator al celor doi mari apostoli, dar a avut și propria cunoștință a evenimentelor pe care le expune. Mulți interpreți recunosc în informația din 14, 51-52 (vezi comentariile de acolo), despre tânărul dezbrăcat care urmărea scena arestării lui Iisus din Ghetsimani, o „trăire personală” a autorului.

3. Autorul

Inscripția „κατά Μάρκον - după/conform lui Marcu” nu se datorează autorului însuși, ci provine de la începutul sec. al II-lea și mărturisește credința Bisericii că Evanghelia aceasta a fost scrisă de Marcu, în care tradiția Bisericii e unanimă, iar cei mai mulți dintre interpreții mai noi identifică pe Ioan Marcu, despre care se vorbește în Faptele Apostolilor precum și în epistolele Noului Testament. Anumiți contemporani socotesc, în mod general și nehotărât, ca autor al Evangheliei un iudeu elinist care trăiește în

¹¹ Vezi Eusebiu, *Ist. Bisericească* II 15, 2; VI 14, 6 ș.u. BEΠ 19, 236; 360.

¹² Eusebiu, *Ist. Bisericească* VI 25. BEΠ 19, 367.

¹³ *Ist. Bisericească* II 15. BEΠ 19, 236.

¹⁴ O prezentare analitică a mărturiilor tradiției bisericești, vezi în Comentariul lui V. Taylor, 1-149.

¹⁵ Vezi, de ex., M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-evangelium*, 1923. H.G. Wood, „Mark's Gospel and Paulinism”, *ExpT* 51 (1939-40), 327-333. J.C. Fenton, „Paul and Mark”, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, 1955, 89-119. K. Romaniuk, „Le Problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc”, *NTS* 23 (1977), 266-274.

afara Palestinei și scrie pentru comunitățile grecești. Ioan, care se numea și Marcu, după obiceiul vremii de a lua iudeii și un al doilea nume grecesc sau roman, era fiul unei creștine înstărite, pe nume Maria, care a pus cu siguranță încăpătorea ei casă din Ierusalim la dispoziția creștinilor, pentru adunările lor. Anumiți interpreți mai vechi susțin că în casa aceasta a avut loc ultima Cină a lui Iisus cu ucenicii Săi și că omul „purtând un vas cu apă” (Mc. 14, 13), care le-a arătat „un foișor mare, așternut gata” (14, 15) celor doi ucenici pe care i-a trimis Iisus pentru pregătirea cinei, era Ioan Marcu.

Marcu a colaborat cu cei doi corifei ai apostolilor, Petru și Pavel, la transmiterea Evangheliei. La început, îl întâlnim împreună cu Barnaba (căruia îi era „nepot”) în prima călătorie a lui Pavel. Își întrerupe colaborarea când Pavel și colaboratorii săi au ajuns din Cipru în Perga Pamfiliei și de acolo se întoarce în Ierusalim (F. A. 12, 25; 13, 13). La începutul celei de-a doua călătorii, după Sinodul apostolic, din cauza „tensiunii” ce s-a observat între Pavel și Barnaba, ultimul a plecat în Cipru împreună cu Marcu, iar Pavel cu Sila au pornit către sud-vestul Asiei Mici (F. A. 15, 17 ș.u.). Mai târziu, Marcu se află iarăși lângă Pavel, în timpul în care apostolul își scrie epistolele din închisoare (Col 4, 10; Filimon 24) și în cele din urmă este amintit în I Petru 5, 17 („vă îmbrățișează Biserica din Babilon și Marcu, fiul meu”) și în II Tim. 4, 11 („la pe Marcu și adu-l cu tine, căci îmi este de folos în slujire”).

Diferite tradiții despre Marcu se găsesc și la scriitorii bisericești sau în manuscrisele latine ale Evangheliei sale. Ipolit, de exemplu, îl numește „ciung la degete”¹⁶, fie deoarece avea degete disproporționate față de corp – după cum notează codicele Toletanus al Vulgatei, fie deoarece și-a tăiat el însuși un deget când a devenit creștin pentru a nu fi socotit vrednic de a săvârși îndatorirea sa, aceea de levit, după un alt manuscris al Vulgatei, fie în sfârșit, după o altă interpretare, de această dată alegorică, deoarece Evanghelia lui este lipsită de introducere și epilog¹⁷.

¹⁶ Κατά πασῶν αἰρέσεων ἑλεγχος 7, 30, BEΠ 5,331; vezi și prologul anti-marcionit la Evanghelia după Marcu: „Marcus adseruit, qui colobodactylus est nominatus....” (Huck-Greeven, *Synopsis* 1981, IX).

¹⁷ Vezi J.L. North, „Markos o kolobodaktylos: Hippolythus, Elenchus VII. 30”, *JTS* 28 (1977), 498-507, unde se dă și o altă părere, conform căreia „κολοβο-δάκτυλος” este redarea grecească a latinescului „murcus”, caracterizare pe

Epifanie păstrează informația că a fost unul dintre cei șaptezeci ucenici al lui Hristos și că făcea parte dintre cei care s-au smintit de cuvintele lui Iisus, după In. 6, 66, despre faptul de a mânca trupul Lui și l-au părăsit¹⁸. În fine, tradiția bisericească, în general, socotește pe Marcu întemeietorul și primul episcop al Bisericii din Alexandria¹⁹.

4. Conținutul

Evangelistul nostru însuși își caracterizează textul din prima frază ca „Evanghelia lui Iisus Hristos”. El are, așadar, conștiința faptului că nu scrie biografia lui Iisus, ci transmite un mesaj al vieții, o veste de bucurie, o „evanghelie”; de aceea, de altfel, începe imediat cu persoana lui Iisus și, desigur, cu acel moment istoric în care Ioan îl prevestește, Dumnezeu Tatăl Îl recunoaște ca „fiul Său cel iubit” și Iisus Însuși predică „evanghelia lui Dumnezeu”.

În Evanghelia după Marcu, ca de altfel și în celelalte Evanghelii, nu se află o biografie deplină și sistematică a lui Iisus, ci numai anumite episoade speciale din viața și învățătura Sa, culese din bogata tradiție a Bisericii. Aceste informații fragmentare au o legătură teologică adâncă între ele și urmăresc să arate că în persoana lui Iisus Hristos s-au împlinit făgăduințele lui Dumnezeu despre mântuirea omenirii. Acest element, al împlinirii profețiilor Vechiului Testament în persoana lui Hristos, precum și încredințarea că Hristos a pătimit conform cu Scripturile, că a înviat, că va veni din nou ca să judece lumea și că în vederea tuturor acestora oamenii sunt sfătuiți să se pocăiască și să creadă, constituie elementele fundamentale ale predicii creștine primare, pe care le aflăm atât în cuvintele Apostolilor din Fapte, cât și în Evanghelia după Marcu.

În mod special, conținutul Evangheliei este împărțit în diferite moduri de către cercetători. Cei mai mulți dau o anumită împărțire a conținutului, bazându-se pe cadrele geografice ale activității lui

care o dădeau soldații galateni italienilor care, pentru a scăpa de datoria armatei, își tăiau degetele.

¹⁸ Epifanie, *Κατά αἰρέσεων*, 20,4; 51,6. PG 41, 280-900.

¹⁹ Eusebie, *Ist. Bisericească* II 16, 24. BEΠ 19, 237.247; Epifanie, *Κατά αἰρέσεων* 51,6. PG 49, 900; Vezi și L.W. Barnard, „St. Mark and Alexandria”, *HThR* 57 (1964), 145-150.

Iisus: activitatea din Galileea, călătoria către Iudeea, ultima activitate înainte de pătimire în Ierusalim, Pătimirea, Învierea. Noi, în cursul comentariului, vom urma o împărțire a Evangheliei în șapte unități, care nu se bazează pe cadrele geografice, ci pe descoperirea succesivă a persoanei lui Mesia și a tainei împărăției lui Dumnezeu pe care o vestește. Aceste unități au următoarele titluri:

1. Începuturile mesianice (1, 1-13).

2. Minunile lui Iisus și disputa cu conducerea religioasă iudaică (1, 14 - 3, 6).

3. Crearea noului popor al lui Dumnezeu. Descoperirea tainei împărăției lui Dumnezeu prin parabole și minuni (3, 7 - 5, 43).

4. Respingerea lui Mesia de către poporul israelit. Întoarcerea către neamuri și descoperirea împărăției lui Dumnezeu acestora (6,1 - 8, 26).

5. Descoperirea Pătimirii lui Mesia ucenicilor (8, 27 - 10, 52).

6. Intrarea în Ierusalim și învățături înainte de Patimi (11, 1 - 13, 37).

7. Pătimirea și Învierea (14,1 - 16, 8).

Epilog: Arătările lui Hristos Celui înviat (16, 9-20).

5. Cititorii, locul și timpul scrierii Evangheliei

Evanghelia după Marcu nu a avut în vedere pe cititorii obișnuiți cu Vechiul Testament – din care nu adaugă des pasaje, cum obișnuiește, de exemplu, Matei – și cu obiceiurile iudaice²⁰. Când evangelistul se referă la obiceiurile iudaice, le explică pentru cititorii săi, care se pare că nu le cunosc (de ex. 7, 3; 14, 12; 15, 42 ș.a). Este deci clar că el se adresează creștinilor care erau mai înainte păgâni și care trăiau în afara Palestinei.

Ca loc al scrierii, deja din timpurile vechi este socotit a fi Roma (Clement al Alexandriei, Ieronim, Eusebiu). Părerea lui Hrisostom, că Evanghelia a fost scrisă în Alexandria, pare solitară și fără susținători. Astăzi domină aproape peste tot părerea că Evanghelia a fost scrisă în Roma²¹, afară de foarte puțini exegeți care localizează scrierea acesteia în Galileea²² sau într-o anume comunitate din Siria²³.

²⁰ Despre legătura Evangheliei lui Marcu cu Vechiul Testament, vezi S. Schulz, „Markus und das Alte Testament”, *ZThK* 58 (1961), 184-197. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965.

²¹ Afară de majoritatea zdrobitoare a comentariilor la Evanghelia după Marcu și a introducerilor în Noul Testament, vezi și S. Brandon, „The

Despre părerea legată de Roma pledează următoarele argumente: a) tradiția veche, că Petru, al cărui „interpret” a fost Marcu, a activat la sfârșitul vieții în Roma; b) primele texte care folosesc Evanghelia după Marcu sunt *I Clement* și *Păstorul* lui Herma. Aceste două texte provin din Roma; c) există multe cuvinte latine în Evanghelie și chiar anumite cuvinte grecești se explică prin echivalentele latine, chiar dacă la acest argument adus în mod obișnuit de interpreți am putea să opunem faptul că cuvintele latine sunt folosite nu numai în Roma, ci în întregul imperiu roman; d) amintirea prigoanelor (de ex. în 8, 34-38; 10, 38 ș.u., 13, 9-13) a fost socotită de anumiți cercetători ca o referire la persecuțiile lui Nero – chiar dacă am putea iarăși să facem observația că cuvintele lui Iisus despre prigoane au un caracter general; e) Prestigiul și transmiterea acestei Evanghelii se datorează faptului că se leagă de o Biserică mare cum era Biserica din Roma. În afara faptului că toate aceste argumente nu sunt de neclintit, astăzi domină părerea tradițională care leagă Evanghelia după Marcu de Roma.

Cât despre timpul scrierii, cel mai probabil este faptul că Evanghelia s-a scris după anul 60 și înainte de anul 70, devreme ce în capitolul 13 nu se face nici o referire la distrugerea Ierusalimului și a Templului. Trebuie să se fi scris între anii 64 – 70²⁴. Și scriitorii bisericești mai vechi sunt de acord cu această din urmă cronologie, vorbind despre scrierea Evangheliei după moartea lui Petru (Irineu) sau în timpul vieții lui Petru (Clement al Alexandriei).

6. Învățătura teologică centrală a Evangheliei

Axul central al „Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu” este propovăduitorul Însuși și Cel ce a întrupat mesajul de bucurie, Iisus Hristos, Căruia evanghelistul nostru îi păstrează nu atât „cele

spuse”, cât „cele făcute”²⁵. Acestea din urmă, adică faptele lui minunate, mărturisesc despre puterea Lui mesianică, prin care Fiul lui Dumnezeu biruiește puterile demonice și eliberează pe oameni din stăpânirea lor; „cele făcute” culminează cu Crucea lui Hristos, unde iubirea lui Dumnezeu triumfă prin înviere asupra puterilor demonice. Despre evenimentul Crucii, evanghelistul îl pregătește pe cititor încă de la începutul Evangheliei sale.

Faptul că epicentrul nu numai al istorisirii, ci și al teologiei evanghelistului, îl constituie Pătimirea lui Iisus și în continuare pătimirea ucenicilor Lui, atât în înțelesul restrâns al celor doisprezece, cât și în sensul larg al adeptilor Săi, se accentuează în cercetarea contemporană în diverse variante legate de aceeași temă, dintre care cele mai importante sunt: faptul că gândirea teologică a lui Marcu se mișcă între suferințele de acum ale credincioșilor și slava viitoare, culminând cu slava ce va să vină²⁶; faptul că evanghelistul subliniază, în mod caracteristic, atât „puterea/autoritatea” mesianică a lui Iisus, cât și mergerea din voie proprie către Pătimirea Sa²⁷; faptul că acesta pune în legătură arătarea lui Dumnezeu în faptele minunate ale lui Iisus cu teologia crucii²⁸, etc.. Oricum, în orice variantă s-ar prezenta aceste păreri, elementul de bază al lor este semnalarea faptului că învățătura teologică dominantă a evanghelistului este Pătimirea lui Iisus și a ucenicilor Lui – lucru pe care îl vom constata și îl vom sublinia în timpul tâlcuirii Evangheliei.

²⁵ Despre caracteristicile teologice, stilul și limba Evangheliei după Marcu, vezi I. Karavidopoulos, Εἰσαγωγή στήν Κ. Διαθήκη, 125-128. De asemenea, C. Turner, „Markan Usage: Notes, critical and exegetical, on the second Gospel”, *JTS* 25 (1924), 377-386; 26 (1925); 27 (1926), 58-62. G. D. Kilpatrick, „Some Notes on Markan Usage”, *Bible Translator* 7 (1956), 2-9, 51-56, 146. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984.

²⁶ T. H. Berkil, „St. Mark's Philosophy of History”, *NTS* 3 (1956-1957), 142-148.

²⁷ D. Trakatellis, *Ἐξουσία καὶ Πάθος. Χριστολογικὲς ἀπόψεις τοῦ κατὰ Μάρκον Εὐαγγελίου*, 1983.

²⁸ J. Ernst, „Die Literarische und theologische Eigenart des Markusevangeliums”, *Bibel und Kirche* 1981, 233-240. Înțelesul dominant al Pătimirii în Evanghelia lui Marcu îl arată și W. Harrington, „The Gospel of Mark: A Theologia Crucis”, *Doctrine and Life* 26 (1976), 24-33. P.J. Achtenmeier, „Mark as Interpreter of Jesus Tradition”, *Interpretation* 32 (1978), 339-352. K. P. Donfried, „The Gospel of Mark: A Word about Suffering” în lucrarea sa *The dynamic Word* 1981, 79-90.

Apologetical Faktor in the Markan Gospel”, *Studia Evangelica* 2, 34-36; „The Date of the Markan Gospel”, *NTS* 7 (1961), 126-141.

²² E. Lohmeyer, în comentariul său și W. Marxen, *Der Evangelist Markus*.

²³ H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, 1980, 602-607.

²⁴ Brandon aşează scrierea Evangheliei în Roma, dar prin anii 70-71, în cele două articole amintite mai sus.

7. Notă bibliografică

Despre Evanghelia lui Marcu există multă bibliografie de limbă străină, care a văzut lumina tiparului din momentul în care și-a început dominația „ipoteza marcană” și care, în întregime, a fost publicată în ultimele decenii ale sec. al XX-lea, bibliografie care se referă atât la întregul Evangheliei, cât și la relatări separate sau chiar la versete singulare. Așa cum am notat și în Prolog, din această bibliografie am amintit aici numai câteva lucrări selectiv²⁹, îngrijindu-ne să nu ometem la începutul fiecărei pericope bibliografia greacă existentă, care este mai la îndemână cititorului grec. La comentariile exegetice la Evanghelia după Marcu trimitem prin menționarea numelui autorului și numai când este vorba de o părere exegetică specifică lui, în timp ce pentru materialul comun al comentariilor sau lexicoanelor nu dăm totdeauna trimitere. Prin menționarea numelui autorului facem trimiteri și în cazurile acelea în care semnalăm în bibliografie și comentarii la celelalte Evanghelii afară de cea după Marcu. La fel facem și la menționarea Sfinților Părinți, unde notăm numai numele lor, chiar dacă interpretarea lor provine din comentariu lor exegetic la celelalte Evanghelii – în cazul în care nu au comentariu la Evanghelia după Marcu.

Ca text al Noului Testament folosim cea de-a treia ediție a *Greek New Testament* (1975), al cărei text coincide cu cel al ediției a 26-a Nestle-Alland (1979, a 8-a reeditare din 1985), precum și ediția Patriarhală din 1904. Pentru semiografia manuscriselor urmărim sistemul valabil la nivel internațional al edițiilor critice, afară de cazul codicelui Sinaitic care, pentru motive tehnice, în loc de ebraicul *alef*, preferăm prescurtarea greacă Σιν.

²⁹ O bibliografie mai completă se poate căuta în revistele speciale de bibliografie *Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (din 1951 ș.u.) și *New Testament Abstracts* (din 1956 ș.u.), precum și în cartea lui B.M. Metzger, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*, 1966.

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ MARCU

1. ÎNCEPUTURILE MESIANICE (1, 1-13)

1.1. Înaintemergătorul lui Mesia³⁰ (1, 1-8) Mt. 3, 1-12; Lc. 3, 1-9; In. 1, 19-28

¹Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,
²Precum este scris în proorocie (la Maleahi) și Isaia: "Iată Eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, care va pregăti calea Ta. ³Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui".
⁴Ioan boteza în pustie, propovăduind botezul pocăinței întru iertarea păcatelor. ⁵Și ieșeau la el tot ținutul Iudeii și toți cei din Ierusalim și se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-și păcatele. ⁶Și Ioan era îmbrăcat în haină de păr de cămilă, avea cingătoare de piele

³⁰ Despre versetele 1, 1-8 vezi următoarea bibliografie selectivă: A. Wiegren, „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου” JBL 61 (1942), 11-12. Seitz, „Preparatio Evangelica in the Markan Prologue”, JBL 82 (1963), 201-206. Ph. Vielhauer, „Tracht und Speise Johannes des Täuflers”, în lucrarea lui *Aufsätze zum N. T.*, 1965, 47-54. R. Pesch, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi”, *Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, 1970, 108-144. W. Feneberg, *Der Markusprolog*, 1971. R. Schnackenburg, „Das 'Evangelium' im Verständnis des ältesten Evangelisten”, *Orientierung an Jesu. Festschrift J. Schmid*, 1973, 309-324. J. K. Elliot, „Ho baptizon and Mark 1, 4”, *ThZ* 31 (1975), 14-15. P. Vasiliadis, „The Function of John the Baptist in Q and Mark”, *Θεολογία* 46 (1975), 405-415. G. Arnoldt, „Mark 1, 1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften”, *ZNW* 68 (1977), 123-127. G. Dautzenberg, „Die Zeit des Evangeliums”, *BZ* 21 (1977), 219-234. 22 (1978), 76 ș.u.. P. Pokorny, „Anfang des Evangeliums”, *Die Kirche des Anfangs. Festschrift A. Schürmann* 1978, 115-132 și G. Gratseas, *Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής βάσει τῶν πηγῶν*, 1968.

împrejurul mijlocului și mânca lăcuste și miere sălbatică. ⁷Și propovăduia, zicând: Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine, Căruia nu sunt vrednic, plecându-mă, să-I dezleg cureaua încălțămintelor. ⁸Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfânt.

Evangelia după Marcu nu începe cu istorisirea nașterii lui Hristos ca cele după Matei și Luca, nici cu imnul Cuvântului preexistent, ca cea după Ioan, ci cu lucrarea premergătoare a lui Ioan Botezătorul. În principiu însă, prin acest prolog, Evangelia după Marcu transmite ceea ce spun și celelalte Evanghelii: Iisus este Mesia care a intrat în istoria omenească împlinind proorociile Vechiului Testament. Merită să notăm că, în ciuda faptului că Marcu este zgârcit în enumerări vechi-testamentare, el își începe Evangelia cu un pasaj din Vechiul Testament, pentru a arăta astfel chiar de la început că cele pe care le va relata sunt continuarea și, desigur, împlinirea vechilor promisiuni ale lui Dumnezeu făcute poporului Său, promisiuni care privesc mântuirea. Deci, devreme ce este vorba despre un mesaj mântuitor de bucurie, Marcu își caracterizează și își intitulează textul ca „Evangelia lui Iisus Hristos” (v. 1). Cuvântul, în principal la plural, „evangelii”, este cunoscut din lumea greacă antică, unde înseamnă o veste bună, de bucurie (εὐ - ἀγγέλλω), în special pentru vreo oarecare biruință sau plata celui care aducea vestea sau, în sfârșit, jertfa care o aduc oamenii zeilor pentru înștiințarea de bucurie despre victorie³¹. Cu același înțeles cuvântul se află și la istoricul iudeu din secolul I, Iosif Flaviu³². În Vechiul Testament (Septuaginta) se întâlnește mai des verbul εὐαγγελίζεσθαι sau εὐαγγελίζεσθαι și foarte rar cuvântul εὐαγγέλια (la plural), cu sensurile pe care le avea în

³¹ Homer, Odiseea 60, 152 ș.u., 166 ș.u., Aristofan, Ἰππῆς, 656. Plutarh, Δημήτριος 17 ș.a. Mai multe despre aceasta vezi la Friedrich, „Εὐαγγέλιον”, ThWNT, 705-735.

³² Vezi Războiul iudaic 4, 656.618: „și în Alexandria i-a povestit lui Vespasian veștile bune care veniseră de la Roma...”, „și întreaga cetate sărbătorea veștile bune și săvârșea jertfe pentru acestea” – este vorba despre știrea de bine că Vespasian a fost proclamat împărat.

lumea greacă antică³³. Interesantă este folosirea cuvântului în cultul împăratului în vremurile greco-romane, așa cum se vede dintr-o inscripție de la Priene din Asia Mică – anul 9 d.Hr. – conform căreia ziua nașterii împăratului August este socotită „εὐαγγέλιον” pentru omenire („ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτόν εὐαγγελίων ἢ γενέθλιος τοῦ Θεοῦ”)³⁴.

Vestea bună prin excelență pentru omenire este mântuirea așteptată de atâta vreme, pe care Dumnezeu o aduce acum lumii prin nașterea, crucea și învierea lui Iisus Hristos. Astfel, în terminologia Bisericii primare, cuvântul εὐαγγέλιο dobândește un înțeles creștin special și indică biruința lui Hristos asupra puterilor aducătoare de stricăciune ale răului care domnesc peste oameni. Acest cuvânt îl folosește și Hristos, după cum vom constata în continuare (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 16, 15), și apoi Biserica – pentru lucrarea lui Hristos cu urmările ei mântuitoare. Termenul evanghelie abundă în special în epistolele Apostolului Pavel, unde indică mesajul mântuitor care are ca subiect și conținut pe Hristos și ca țintă pocăința oamenilor care primesc mesajul și se poziționează existențial față de crucea lui Hristos. Începând cu secolul al II-lea, termenul acesta este folosit și pentru acele cărți ale Noului Testament care istorisesc evenimentul biruinței lui Hristos împotriva puterilor demonice prin minunile, învățăturile, moartea și Învierea Sa. Astfel, scriitorii bisericești ai primelor secole indică, prin cuvântul evanghelie, fie mesajul mântuitor al Noului Testament în general, fie cele patru cărți, „Evangheliile”, fie pe fiecare din cele patru evanghelii separat, prin punerea înainte sau adăugarea numelui evangelistului.

Marcu scrie în versetul 1 din cartea sa Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ și astfel se face intrarea unui nou gen literar în literatura mondială, „evangelia”, care, fără a înceta să fie o relatare istorică, o transcende, rezultând astfel un mesaj optimist pentru oameni. Mesajul acesta începe de la personajul central al istoriei

³³ Verbul se găsește în pasajele I Regi 4, 10,31; 31, 9; Ps. 39, 10; 67, 2; Is. 61, 1; Ier. 20, 15 ș.a.; substantivul – la II Regi 4, 10; 18, 22,25.

³⁴ Despre inscripția aceasta de la Priene vezi Friedrich, op. cit., 721; A. Deissmann, Licht von Osten 41923, 313 și Becker-Hann, Εὐαγγέλιον, ThBLNT, 1, 296 ș.u..

relatate de evanghelist. Astfel, în fraza de început a Evangheliei, genitivul „a lui Iisus Hristos” este posibil să fie înțeles ca subiect, caz în care ar desemna pe Cel ce a adus, a transmis și a împlinit lumii mesajul de bucurie; se poate însă să fie înțeles și ca obiect, caz în care indică predica Bisericii despre Iisus Hristos. Cu toate că folosirea generală a termenului εὐαγγέλιον în Noul Testament și îndeosebi în epistolele lui Pavel lasă să se înțeleagă a doua accepțiune³⁵, întrebarea (subiect sau obiect) se depășește aici prin constatarea că Iisus Hristos este în același timp subiectul și obiectul Evangheliei, predicator, dar și conținut al Evangheliei. Desigur, dacă înțelesul cuvântului ἀρχή, pe care îl vom da imediat mai jos, este corect, Evanghelia începe deja cu predica lui Ioan care pregătește calea pentru Cel „mai tare”.

Cea mai veche Evanghelie a Noului Testament începe prin cuvântul ἀρχή, ca și prima carte a Vechiului Testament („la început a făcut Dumnezeu...”), sau vorbește, ca și Evanghelia lui Ioan, despre preexistența Cuvântului („la început era Cuvântul”)³⁶. La ce se referă evanghelistul prin acest cuvânt? Vrea să spună că activitatea lui Iisus din Galileea și Iudeea, pe care ne-o va istorisi, este începutul Evangheliei pe care Biserica a transmis-o după aceea până la marginile lumii? Sau, poate, ca început al Evangheliei despre Hristos, el socotește lucrarea și predica lui Ioan (v. 2-8)³⁷? A doua variantă este de preferat. Dat fiind că

³⁵ Părerile interpreților, dacă genitivul „a lui Iisus Hristos” este subiectiv sau obiectiv, sunt împărțite. Dincolo de comentariile în care sunt reprezentate una sau cealaltă părere, vezi argumentarea pentru prima părere în articolul citat al lui A. Wikgren, 11-20, iar pentru cea de-a doua vezi G. Dautzenberg, 219 ș.u..

³⁶ Fac. 1, 1; In. 1, 1; vezi în paralel și Prov. 1, 1; Eccl. 1, 1; Os. 1, 2.

³⁷ Prima părere o împărtășesc următorii comentatori ai Evangheliei: Haenchen, Grundmann, Gnllka (care socotește versetul 1 ca „un rezumat al întregii opere a lui Marcu”), precum și P. Pokorny, 115-132. A doua părere o primesc, dintre interpreții mai vechi, Origen, Victor al Antiohiei, Teofilact, Vasile cel Mare (*Către Eunomie* 2, 15 PG 29, 601), iar dintre cei noi Damalas, Trembelas, Swete, Lagrange, Lane, Schmid, Schniewind, Branscomb. Referințe la cea de-a doua părere vezi, de asemenea, în articolele lui C. Turner, „A Textual Commentary on Mark 1”, *JTS* 28

manuscrisele mai vechi nu au semne de punctuație, este greu să se decidă dacă versetele 2-3 sunt continuarea versetului 1³⁸ sau, dacă, continuarea versetului 1 se află în versetul 4 („începutul Evangheliei ... fost-a Ioan”), situație în care versetele 2-3, în mod prevestitor, cuprind întemeierea vechi-testamentară a celor care se vor spune despre Ioan în versetul 4 ș.u.. Părerea pe care am primit-o, despre înțelesul cuvântului ἀρχή³⁹, favorizează această a doua sintaxă.

Imediat după fraza de început din versetul 1 și întemeierea vechi-testamentară din versetele 2-3, pe care le vom comenta mai jos, Evanghelia noastră începe cu figura unui om care, în timp ce încheie ceata profeților Vechiului Testament (vezi Origen: „începutul întregii Evanghelii este Vechiul Testament, tipul ei fiind Ioan”), prevestește o nouă epocă, epoca împlinirii promisiunilor lui Dumnezeu. Începerea Evangheliei cu predica lui Ioan – vezi și F. A. 1, 22; 10, 37 unde predica și botezul lui Ioan sunt amintite ca începutul și piatra de hotar ale activității lui Iisus – nu au numai un caracter istoric, ci în principal și prin excelență unul teologic. În iudaismul contemporan Noului Testament era răspândită așteptarea venirii unui profet care va preceda lui Mesia și, desigur, acest profet se credea că va fi Ilie. Așa cum reiese din discuția legată de acest lucru a lui Iisus cu ucenicii Săi, în timpul coborârii de pe munte, după Schimbarea la față (vezi 9, 13 și Mt. 17, 12-13), Biserica primară susținea că acest profet a venit în persoana lui Ioan și a avut cunoscuta soartă a profeților. Prin urmare, arătarea și activitatea lui Ioan au un înțeles teologic special: indică începerea vremurilor mesianice, zorii epocii lui Mesia, Împărăția lui Dumnezeu care se apropie. Ioan prevestește persoana de bază a istoriei evan-

(1927), 145-158, în special p. 150, și „Marcan usage: Notes on the second Gospel”, *JTS* 26 (1925), 145 ș.u.

³⁸ Acest lucru îl susține, printre alții, și G. Arnoldm, 123 ș.u., care aduce paralele cu aceeași sintaxă din scriitorii greci ai timpurilor greco-romane.

³⁹ Wikgren, în articolul amintit mai înainte, susține că avrch, nu are neapărat înțeles temporal, ci poate să însemne: elementele alcătuitoare ale Evangheliei, ca în pasajele lui Epictet, Διατριβαί, 1, 17, 12; 26, 15; 2, 11.13.14, Ps. 110, 10; Prov. 1, 7; 9, 10; Înț. Sir. 1, 14.

ghelice care începe; el este înainte-mergătorul care pregătește pe oameni pentru a-L primi pe Mesia (conform Evangheliilor sinoptice) și apoi dă mărturia sa despre El, spunând: „iată Mielul lui Dumnezeu” (după cea de-a patra Evanghelie).

Conținutul și obiectul Evangheliei care se fac auzite prin predica lui Ioan este Iisus Hristos. Numele Iisus, abreviere a ebraicului Jehoshua sau Joshua, cu terminație grecească, era obișnuit în poporul israelit, în principal în timpurile post-exilice și înseamnă „Iahve este mântuirea”. Acest înțeles, dar cu sens activ, îl dă îngerul lui Iosif la Mt. 1, 21, când îi vestește numele copilului pe care îl va naște Maria: „Ea va naște un fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor”. Creștinii, mai târziu, din respect față de persoana Începătorului credinței, au evitat să folosească numele Iisus ca nume de botez⁴⁰.

Inițial, „Hristos” nu era un nume, ci un titlu, care redă în grecește ebraicul *Messiah* (cel uns) și era folosit pentru preoți, pentru regi și alte persoane pe care Dumnezeu le trimite poporului Său, dar era păstrat prin excelență pentru Izbăvitorul așteptat al poporului⁴¹. În Noul Testament, afară de două pasaje din Evanghelia după Ioan, unde se regăsește în forma ebraică (1, 41; 4, 25), în celelalte texte termenul este folosit în redarea lui grecească și se transformă din titlu mesianic în numele Fiului lui Dumnezeu, folosit fie singur, fie împreună cu numele Iisus. În principal, această schimbare s-a observat în comunitățile grecești. Deja prima frază a Evangheliei lui Marcu ne duce în atmosfera bisericilor de limbă greacă.

Iisus Hristos este caracterizat în introducerea Evangheliei după Marcu ca „Fiul lui Dumnezeu”. Titlul acesta lipsește din manuscrisele Σιν, Θ, 28 și de la Origen, în timp ce manuscrisul minuscul 1241 are „fiul Domnului”; dar nu este posibil să se spună că grafia lor este cea inițială deoarece, dacă evanghelistul în întreaga sa operă preamărește puterea lui Mesia, pe care în repetate rânduri îl numește Fiul lui Dumnezeu (vezi 1, 11; 3, 11;

⁴⁰ Același lucru l-au făcut și iudeii, din opoziție față de creștinism. Astăzi, numele Iisus este folosit în lumea islamică și în țările de limbă hispanică.

⁴¹ Vezi cuv. Μεσσίας, ΛΒΘ, 648-652.

5, 7; 9, 7, 12, 6; 13, 32; 14, 61; 15, 39), este foarte firesc să însoțească numele Iisus Hristos de caracterizarea fundamentală de Fiu al lui Dumnezeu chiar de la începutul Evangheliei sale. De altfel, lipsa lui din manuscrisele de mai sus este legată atât de rima cuvintelor (εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ Θεοῦ εὐαγγελίου), cât și de modul prescurtat în care se scriau de obicei numele sfinte în manuscrise.

„Precum scrie”, care introduce referirile biblice din versetele 2 și 3, se leagă ca sens de cele ce urmează în versetul 4 și arată faptul că evanghelistul socotește predica lui Ioan ca o împlinire a zicerilor legate de acestea din Vechiul Testament. Chiar dacă nu obișnuiește să-și însoțească evenimentele pe care le istorisește cu pasajul referitor la ele din Vechiul Testament, așa cum obișnuiește să facă Matei, el își începe totuși Evanghelia cu o referință biblică, subliniind astfel de la începutul textului său continuitatea celor două testamente. Proorocia din versetele 2-3 este pusă de cele mai multe manuscrise pe seama lui Isaia dar, în realitate, prima parte a ei (v. 2) provine din cartea Ieșirii 23, 20 (în legătură cu Maleahi 3, 1) și numai a doua parte (v. 3) provine de la Isaia 40, 3.

Anumite manuscrise semnalează inexactitatea și corectează „ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφῆτῃ” cu „ἐν τοῖς προφήταις”⁴². Este foarte probabilă ipoteza că în Biserica primară circulau diferite colecții de pasaje mesianice din Vechiul Testament, pentru folosirea lor de către creștini – așa numitele Testimonia sau Florilegia. Astfel de colecții au fost găsite și printre textele de la Marea Moartă. Precum reiese din folosirea acestor feluri de colecții, pe care le alcătuiau și scriitorii bisericești din primele veacuri, de multe ori se adaugă anumite pasaje din profeți diferiți sau din alți scriitori sfinți ai Vechiului Testament, dar se

⁴² „ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφῆτῃ” se întâlnește în manuscrisele Σιν, B, L, Δ, 33, 565, 892, 1241, traducerea siriacă Peshita și Irineu, în timp ce „ἐν τοῖς προφήταις” se întâlnește în A, W, f¹³ și majoritatea manuscriselor minuscule. Vezi B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971 (în cele ce urmează vom trimite la această operă numai prin numele scriitorului: Metzger)

amintește numele primului profet din șirul pasajelor sau numele celui cărui îi aparțin cele mai multe⁴³.

Să vedem acum cum interpretează evanghelistul pasajele vechi-testamentare pe care le adaugă. Conform primului, Dumnezeu promite poporului Său că, prin trimisul Său, îl va călăuzi pe calea prin deșert spre pământul făgăduinței: „Iată eu trimit pe îngerul Meu înaintea feței tale ca să te păzească pe cale, până când te va duce în pământul pe care ți l-am pregătit”. Un astfel de „înger” evanghelistul îl socotește pe Ioan. Profeția lui Isaia, 40, 3 („Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Dumnezeului nostru...”), amintește promisiunea lui Dumnezeu pentru întoarcerea poporului israelit din robia egipteană în pământul strămoșesc, în vederea căreia proorocul prezice că se vor nivela toate piedicile pentru a se întoarce poporul în țara lui: Robi nu erau numai israeliții; robi ai răului și ai păcatului sunt toți oamenii, iar Mesia era așteptat pentru a-i elibera. Ioan, care predică în pustie, împlinește profeția aceasta a lui Isaia, pregătind poporul pentru a-l primi pe așteptatul Izbăvitor.

Ioan, în deșert, după versetul 4, săvârșește o lucrare dublă: pe de o parte botează poporul și pe de alta predică pocăința. Are o importanță deosebită faptul că decorul în care este descrisă activitatea lui Ioan este deșertul. Este vorba de un loc care în Sfânta Scriptură nu are numai importanță geografică, ci și teologică, deoarece deșertul se leagă de istoria poporului lui Dumnezeu după ieșirea din Egipt; acolo, în deșert, poporul a fost încercat, s-a îndepărtat de Dumnezeu, a fost pedepsit dar s-a și pocăit; acolo a primit Legea, a pecetluit Legământul și a primit diferite binefaceri (mana, apa din piatră, etc) de la Dumnezeu, având ca rezultat final faptul că au fost conduși prin mijlocul deșertului la pământul făgăduinței. Deșertul așadar este, în Vechiul Testament, locul pregătirii, arena de luptă și de încercare, ținutul darurilor dumnezeiești. În deșert, conform Noului Testament, se va război Hristos cu satana

⁴³ Vezi, de exemplu, Irineu, *Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, 65, 72, 78, 97.

pentru a recorecta nereușitele vechiului Israel; în deșert va fi hrănit cu pâine și pește poporul cel nou al lui Dumnezeu (vezi relatările înmulțirii pâinilor 6, 34-44 și 8, 1-9). Și Ioan, ca un înainte mergător al lui Mesia, botează și predică în pustie, pregătind poporul să primească curat pe Cel Care va fi conducătorul și căpetenia sa. Ioan, spre deosebire de comunitățile eseniene ale vremii aceleia, care propuneau întoarcerea și viețuirea în pustie, „nu stabilește nici un misticism în pustie”⁴⁴, ci, după ce botează pe oamenii care se pocăiesc, îi trimite iarăși la treburile lor (vezi și Lc. 3, 10-14), dându-le sfaturi pentru viața lor. Deșertul nu este pentru Ioan un scop final, ci un mijloc pentru a se înnoi oameni și a se orienta către Mesia care vine.

Ioan este caracterizat în versetul interpretat ca „(cel ce) botează” și „predică”. O problemă de manuscris și, prin urmare, de interpretare, este cea legată de articolul primului participiu. Dacă este corectă grafia articulată a manuscriselor Σιν, B, L, Δ, 33, 892 și a anumitor traduceri vechi, atunci ὁ βαπτίζων constituie, într-un fel, singura caracterizare a lui Ioan în Evanghelia noastră (vezi 6, 14, 24, 25; 8, 28 – în ultimele două pasaje ὁ βαπτιστής)⁴⁵. Dacă este preferată însă grafia manuscriselor textului bisericesc fără articol, atunci avem expresia aramaizantă ἐγένετο βαπτίζων – fost-a botezând” care nu este necunoscută în Evanghelii. Oricum ar fi, activitatea specială a lui Ioan constă în „a boteza”. Indată, însă, se naște întrebarea: Care este importanța botezului lui Ioan? Din momentul în care s-au descoperit manuscrisele comunității esenienilor de lângă Marea Moartă, a început să se vorbească în cercetare despre legătura botezului lui Ioan cu spălările și curățirile esenienilor. Unii interpreți, desigur, au susținut că în mod necesar Ioan și-a petrecut anii de tinerețe în comunitatea eseniană de la Qumran, pentru că se obișnuia ca esenienii să ia tineri pentru a-i educa. Desigur, nu știm unde și-a petrecut Ioan vremea tinereții și unde a învățat, dar știm că sensul botezului

⁴⁴ Vezi cuvântul ἑρμῆς, *ABΘ*, 402.

⁴⁵ Pentru grafia ὁ βαπτίζων se declară și criticul englez al textului, J. K. Elliott, *art. cit.*, 14-15.

său este cu totul diferit de cel al spălărilor eseniene: în timp ce acestea din urmă se reluau în fiecare zi în comunitate, botezul lui Ioan se săvârșește o singură dată și are un sens diferit. Alți cercetători socotesc botezul prozelitilor ca model al botezului lui Ioan. Este cunoscut faptul că păgânii care aveau la iudaism, independent dacă se tăiau împrejur sau nu, erau obligați să se boteze; dar trebuie să adăugăm și faptul că nu însoțeau acest botez cu mărturisirea păcatelor. De altfel, nu se vede din textul nostru că Ioan a arătat un interes deosebit în problema relațiilor iudeilor cu păgânii. Prin urmare, în altă parte trebuie căutat înțelesul botezului lui Ioan: în legătura sa cu epoca mesianică ce urma să vină. Botezul lui îi pregătește pe oameni pentru a primi curați pe Mesia. În anumite locuri din Vechiul Testament se vorbește despre nevoia de a se curăți poporul în vederea venirii lui Mesia (Is. 44, 3; Iez. 36, 25; Zah. 12, 10; Ioil 2, 28); Ioan, pe de o parte, are în conștiința lui informația, de la Dumnezeu, că vine Mesia iar pe de alta, are conștiința faptului că poporul este întinat de rău și de păcat. Deci, de vreme ce vine Mesia și se apropie judecata (în celelalte două Evanghelii sinoptice elementul judecății ce vine este mai vădit), este neapărată nevoie ca poporul lui Dumnezeu să se curățească, ca să scape de mânia lui Dumnezeu care urmează să se manifeste peste puțin prin arătarea lui Mesia. Cu toate acestea trebuie să mai notăm și faptul că lucrarea lui Ioan nu a avut caracter de amenințare, ci unul de încurajare, binevestitor, după cum se vede în special din expresia de la Lc. 3, 18: „încă și alte multe îndemnând, propovăduia poporului vestea cea bună”.

Botezul lui Ioan era legat inseparabil de predicarea pocăinței. Evanghelistul Matei rezumă în următoarea frază predica Botezătorului: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția cerurilor” (3, 2). Cererea pocăinței se întemeiază pe faptul că s-a apropiat împărăția pe care vine să o vestească și să o realizeze Iisus Hristos. Ioan se află pe linia predicii profetice și în același timp diferă de aceasta prin aceea că, în timp ce profeții Vechiului Testament, prin predica lor, cereau de la popor să se pocăiască, pentru ca Dumnezeu să aducă împărăția Lui, acesta motivează cerința pocăinței cu faptul că deja Împărăția lui Dumnezeu vine.

Înainte de această realitate iminentă, sigure deci, singura poziționare corectă a poporului este pocăința, nu pur și simplu ca o schimbare a mentalității și a modului de a gândi, cum s-ar putea analiza cuvântul grecesc μετανοια, ci ca o schimbare existențială deplină și de la rădăcină a omului, ca o întoarcere din robia păcatului la libertatea lui Dumnezeu, așa cum dă de înțeles cuvântul ebraic „suv”, care este redat în mod obișnuit de Septuaginta prin „ἐπιστρέφειν- a se întoarce”⁴⁶. În realitate pocăința, așa cum este ea interpretată în continuare de Părinții interpreți, este întoarcerea omului de la sinele său păcătos la Dumnezeu și la voia Lui, schimbarea direcției de la modul antropocentric de a gândi și vieții la cel teocentric. Evanghelistul Luca rezumă misiunea Botezătorului în următoarea frază: „Și pe mulți din fiii lui Israel îi întorcea la Domnul Dumnezeu lor” (Lc. 1, 16 ș.u.).

Cerința pocăinței va domina apoi și în predica lui Iisus (vezi rezumatul primei predici, în v. 15), unde, la modul cel mai autentic, se va accentua nevoia pocăinței, nu pentru ca Dumnezeu să aducă Împărăția Lui, nici pentru că aceasta se apropie, ci pentru că ea este deja prezentă în persoana și în lucrarea Lui (vezi Mt. 12, 28 „căci a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu” și Lc. 17, 21 „Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” etc.).

„Spre iertarea păcatelor” din versetul nostru indică scopul final al botezului ioaneic, care este pregătirea poporului pentru botezul „cu Duh Sfânt” al lui Hristos, care dă iertarea păcatelor: „E clar că botezul lui Ioan era pregătitor al iertării păcatelor, notează Teofilact. Și nici nu a spus: „(botezul) al iertării păcatelor”, ca să nu crezi că un astfel de botez dădea și iertarea. Ci a adăugat, „spre iertarea păcatelor...”. Iar Victor al Antiohiei observă: „Nu dând daruri, cum era iertarea, ci pregătind sufletele celor care vor primi pe Dumnezeu tuturor”. Iertarea păcatelor, în Noul Testament, este legată în special de moartea pe cruce a lui Hristos (vezi Mt. 26, 28 „căci acesta este sângele

⁴⁶ Vezi, de exemplu, Amos 4, 6.8; Mih. 5, 3; Is. 6, 10; 19, 22; 46, 8; 55, 7; Ier. 3, 14; 4, 1 ș.a..

Meu, al Legământului celui nou, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"; vezi în paralel Ef. 1, 7; Col. 1, 14; Evr. 9, 22)⁴⁷.

Ecoul mare al lucrării lui Ioan se vede din v. 5: „Și ieșeau la el tot ținutul Iudeii și toți cei din Ierusalim și se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-și păcatele”. În opoziție cu celelalte mișcări baptismale ale iudaismului, care aveau un număr limitat de adepți și în nici un caz un ecou general, despre botezul lui Ioan evanghelistul ne informează că avea răspândire universală (tot, toți) și că era însoțit de spunerea păcatelor, dar nu ne definește în ce loc din deșert este localizată activitatea Înainte-mergătorului, lucru care arată că evanghelistul dă mai mult dimensiunile teologice ale deșertului și nu pe cele geografice.

Îmbrăcămintea și hrana lui Ioan în deșert sunt descrise în v. 6 într-un fel care amintește de proorocul Ilie (vezi IV Regi 1, 8) – un paralelism biblic care se acordă cu tradiția protocreștină, că în persoana lui Ioan a venit din nou Ilie cel așteptat, tradiție care urcă până la Iisus (vezi Mt. 11, 14 „și dacă vreți să știți, acesta este Ilie, cel ce va veni”). Îmbrăcămintea lui Ioan era foarte simplă, făcută din păr de cămilă, cu o curea de piele peste mijloc. Hrana consta în lăcuste – adică din insectele care erau hrana obișnuită a celor care trăiau în deșert și care erau permise de Levitic (11, 22, 23) și nu mugurii anumitor copaci, așa cum susțin anumiți interpreți⁴⁸ – și în „miere sălbatică”, pe care albinele sălbatice o depuneau pe stâncile sparte sau care era produsă, după alte păreri, de frunza anumitor copaci⁴⁹.

⁴⁷ Vezi P. Vasiliadis, *Σταυρός και Σωτηρία*, 1983.

⁴⁸ Vezi, de exemplu, A. Pallis, *Notes on St. Marc 2-3*, care susține că Ioan era vegetarian, ca și ceilalți eremiți din antichitate (II Mac. 5, 27; II Esdra 9, 26; Dan. 4, 30); trimite, de asemenea, la Eusebiu, care spune despre Iacov că „nimic însuflețit nu mânca” (*Ist. Bis.* II 23, BEΠ 19, 244) și la Clement Alexandrinul, care ne informează despre evanghelistul Matei că „mânca semințe și muguri și legume fără carne” (*Pedagogul* 2, 1.16, BEΠ 7, 137). A. Pallis încearcă să-și întemeieze părerea sa pe ipoteza că textul inițial avea ΠΙΖΑΣ dar se citea ca ΑΚΡΙΔΑΣ! Credem că este vorba despre o ipoteză cu totul nefondată.

⁴⁹ Vezi Gnika, la pasaj, precum și trimiterea la G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 92.

Predica lui Ioan, după versetul 7, afară de cererea pocăinței, se referea la venirea iminentă a Celui „mai tare”. Exact această venire iminentă constituia mai intens cererea pocăinței oamenilor. „Tare – ἰσχυρός” este caracterizat [a fi] Mesia la Is. 9, 5; 11, 2; 53, 12; aici este caracterizat de Ioan ca „mai tare” decât el, Căruia el îi precede numai temporal și Căruia nici ca rob nu se simte vrednic să se socotească pe sine. Pentru că „a dezlega cureaua încălțăminteii” este una din cele mai de rând lucrări pe care le făceau robii stăpânilor lor care se întorceau din călătorie. Există, desigur, o anume zicere rabinică, conform căreia ucenicul este dator să facă învățătorului său toate serviciile pe care le aduce un rob stăpânului său, afară de a-i dezlega cureaua sandalei⁵⁰.

Este vrednic de luat aminte faptul că toți evangheliștii nu omit să expună gândul smerit al lui Ioan. Nu o fac pur și simplu pentru a-l propune ca un model de om smerit, ci pentru că în principal vor să arate cum se simțea Ioan față de venirea lui Mesia și, desigur, subliniază acest lucru adresându-se în principal ucenicilor rămași ai Botezătorului (despre ei, vezi F. A. 19). Este, poate, corectă părerea care susține că evangheliștii se întorc către acești ucenici pentru a le aminti că dascălul lor niciodată nu s-a socotit pe sine Mesia, așa cum o fac ei înșiși, biruiți de o dorință foarte omenească – cunoscută din viața diferitelor grupări bisericești – de a socoti pe dascălul lor mai înalt decât ceilalți. Adresându-se acestora, evangheliștii accentuează că Ioan s-a socotit pe sine numai ca înainte-mergător al lui Mesia. Independent însă de corectitudinea sau incorectitudinea acestei păreri, pentru cititorul de azi al Evangheliei are importanță exaltarea adâncului gândului smerit al lui Ioan care, trăind într-o epocă de puternică așteptare mesianică și întâmpinând continuu manifestări de uimire și recunoaștere generală a lucrării lui din partea tuturor locuitorilor Iudeii (vezi v. 5), nu a fost biruit de ispita – pe care mulți ar vedea-o ca pe ceva normal – de a se socoti pe sine mai sus de ceea ce era, adică de ceea ce îl trimisese Dumnezeu să facă în pustie. În opoziție cu diverșii pseudo-mesia din epocă, care-și duceau adepții la nimicire (vezi F. A. 5,

⁵⁰ Trimiteri la textele rabinice vezi în comentariul lui Lane, la pasaj.

36-37), Ioan și-a dus până la capăt misiunea sa de înaintemergător și a pregătit calea pentru Mesia⁵¹. De aceea, Ioan dobândește, pe drept, o poziție importantă încă de la începutul celor patru Evanghelii și este laudat în continuare chiar de Hristos (Mt. 11, 7-15; Lc. 7, 24-34). Această poziție, Înaintemergătorul și Botezătorul lui Hristos o va păstra nu numai în iconostasul Bisericii Ortodoxe (imediat după Hristos), dar și în întreaga tradiție liturgică și ascetică și, în general, în spiritualitatea ei.

Ioan are conștiința clară a diferenței fundamentale dintre persoana și lucrarea sa și cele ale Celui „mai tare”, Care vine, conștiință exprimată în versetul 8, prin sublinierea diferenței dintre botezul său cu apă și botezul mesianic cu Duh Sfânt. Afirmația lui Ioan din versetul 8 a fost foarte importantă pentru Biserică, așa cum se demonstrează din faptul că este păstrată de către toți evangheliștii (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; In. 1, 26,33; vezi și F. A. 1, 5; 11, 16, unde este spusă chiar de Iisus Hristos), importantă în principal deoarece în partea a doua a ei introduce elementul nou care diferențiază timpul epocii mesianice de timpul așteptării mesianice: Duhul Sfânt.

Un element caracteristic al epocii mesianice așteptate îl constituie, după Noul Testament, revărsarea Duhului Sfânt peste omenirea care se va strânge în jurul lui Mesia (Is. 44, 3; Iez. 36, 27; Ioil 2, 28-32. Vezi în paralel și *Testamentul lui Levi*, 18). Aceste proorocii ale Vechiului Testament se împlinesc în întreaga viață a lui Hristos din clipa botezului (vezi v. 10) până în ceasul morții Sale și al arătării Celui înviat (vezi In. 20, 22 – „luați Duh Sfânt”). Hristos învață, săvârșește minuni cu puterea Duhului lui Dumnezeu, socotește respingerea misiunii Sale dumnezeiești ca „blasfemie” împotriva Duhului Sfânt, promite trimiterea de la Tatăl a Duhului și, în general, întemeiază Biserica. În special ziua Cincizecimii (F. A. 2, 1-11) este socotită, din punct de vedere istoric, ca începutul oficial al vieții Bisericii, prin pogorârea

⁵¹ Episcopul Dimitrios Trakatellis, *Ἐξουσία καὶ πάθος*, 27, face observația că în cadrul pericopei de la 1, 1-8 nu sunt amintite elemente din predica lui Ioan, ca în relatările paralele ale lui Matei (3, 1-12) și Luca (3, 7 ș.u.); Ioan din Mc. 1, 1-8 „vorbește exclusiv și numai despre Mesia și expune profetic supremația Lui neasemănată.

Sfântului Duh peste cei care primesc mesajul Apostolilor. Sfântul Duh, Care este împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu, inaugurează o epocă nouă pentru omenire, epoca Bisericii.

1.2. Botezul lui Iisus (1, 9-11)

Mt. 3, 13-17; Lc. 3, 21-22

⁹ Și în zilele acelea, Iisus a venit din Nazaretul Galileii și s-a botezat în Iordan, de către Ioan. ¹⁰ Și îndată, ieșind din apă, a văzut cerurile deschise și Duhul ca un porumbel coborându-Se peste El. ¹¹ Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit.

Relatarea botezului⁵², care începe în versetul 9, se leagă foarte ușor de precedenta relatare și fără o determinare temporală precisă. „În acele zile” se referă în general la epoca activității lui Ioan. Evanghelistul nu este interesat să definească ca un istoric timpul în care a avut loc evenimentul (vezi însă Lc. 3, 1-2), ci se interesează, în principal ca un teolog, să evidențieze sensul evenimentului care culminează cu glasul lui Dumnezeu din cer și cu pogorârea Sfântului Duh. Relatarea lui este scurtă și concisă. Nu se întâlnesc întrebări ca cele pe care, eventual, trebuie să le presupunem pentru relatarea lui Matei: de exemplu, cum e posibil ca Mesia cel fără de păcat să fie botezat de un om? Iisus vine să se boteze la râul Iordan „din Nazaret în Galileea”, care în Evanghelii este socotită patria Lui, pentru că acolo a trăit și a crescut, în timp Betleemul este numai locul nașterii Sale, în conformitate cu proorociile Vechiului Testament.

⁵² Vezi I. Buse, „The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah 53”, *JTS* 7 (1956), 74-75. A. Feuillet, „Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême”, *RSR* 46 (1958), 524-544; idem, „Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Mark”, *CBQ* 21 (1959), 468-490. M. Sabbe, „Le baptême de Jésus”, *De Jésus aux Evangiles*, 1967, 184-211. J. Marshall, „Son of God or Servant of Yahweh? A reconsideration of Mark 1, 11”, *NTS* 15 (1968/69), 326-336. L. Keck, „The Spirit and the Dove”, *NTS* 17 (1970/71), 41-67. G. Richter, „Zu den Taufferzählungen Mik 1,9-11 und Joh 1,32-34”, *ZNW* 65 (1974), 43-56.

Proveniența lui Mesia din neînsemnatul Nazaret a creat probleme contemporanilor Săi în ceea ce privește acceptarea Lui (vezi In. 1, 46 „din Nazaret poate să iasă ceva bun?”), însă legarea micului Nazaret de numele lui Iisus (Nazareul, Nazari-neanul), l-a făcut cunoscut până la marginile pământului.

„Îndată” din v. 10 poate să presupună – fără însă să aibă nevoie de mai multe discuții – întrebarea de ce Iisus se botează, devreme ce este fără de păcat? Neavând păcate de mărturisit ca și ceilalți care se botezau, a ieșit „îndată/imediat” din apa râului și, în timp ce ieșea, „a văzut cerurile deschizându-se”. Din informația celorlalți evangheliști, că vedenia a fost vizibilă și celor prezenți nu trebuie să se ajungă la concluzia că modul expunerii evenimentului de către Marcu înseamnă limitarea celor întâmplare numai la Iisus. Pur și simplu, evanghelistul istorisește acea experiență numai din punctul de vedere al lui Iisus celui botezat. Deschiderea cerurilor, temă cunoscută din literatura apocaliptică a iudaismului⁵³, arată într-un mod foarte expresiv comunicarea lumii pământești cu cea cerească, în care „cele de sus cu cele de jos împreună prăznuiesc, și cele de jos cu cele de sus împreună glăsuiesc”⁵⁴. Dat fiind faptul că cerurile rămân închise și numai în situații excepționale se deschid, deschiderea lor în situația de față exprimă, prin reprezentările lumii idolatre a epocii de atunci, legătura reală a lui Dumnezeu și a omului care se realizează prin lucrarea lui Hristos. Cele trei persoane ale Sfintei Treimi se află pe scenă: Tatăl se adresează Fiului care se botează, începând astfel lucrarea Sa mesianică și Duhul lui Dumnezeu vine peste El. Forma văzută în care Duhul Sfânt vine din cer este indicată prin „ca un porumbel” (vezi în paralel Lc. 3, 22 „în chip truesc, ca un porumbel”). Porumbelul este singura dintre păsări care poate fi adus ca jertfă la Templu (Lev. 1, 14) și este simbolul integrității (onestității, nevinovăției) (Mt. 10, 16). Pogorârea Duhului „ca un porumbel” are după Părinții Bisericii un simbolism mai adânc, întemeiat pe echivalentul

⁵³ *Apocalipsa lui Baruh* 22, 1. *Testamentul celor doisprezece Patriarhi, Testamentul lui Levi* 2, 6; 5, 1; 18, 6. *Testamentul lui Iuda* 24, 2 ș.u..

⁵⁴ Din poezia Patriarhului Sofronie al Ierusalimului, care se citește la Sfințirea Aghiasmei celei Mari de la praznicul Bobotezei.

paralel din Vechiul Testament. Așa cum în cazul lui Noe, porumbelul care a adus ramura de măslin a fost aducătorul veștii celei bune, pentru că a arătat sfârșitul potopului (Fac. 8, 8-12), la fel și acum, pogorârea Duhului în chip de porumbel arată sfârșitul potopului păcatului și începutul unei noi epoci pentru omenire, epoca lui Mesia. Atunci, observă Hrisostom, „scoate din arcă un om”, în timp ce acum „lumea întreagă o ridică la cer în mod văzut, și în loc de ramură de măslin aduce neamului nostru înfierea”; „căci și atunci s-a făcut dezlegare și îndreptare lucrurilor deznădăj-duite; dar atunci prin pedeapsă, iar acum prin har și daruri negrăite”⁵⁵. Prin urmare, prin porumbel este exprimat un mesaj al nădejzii pentru omenire, mesajul că a venit vremea eliberării din robia puterilor stricăciunii și nimicirii.

Scurta relatare se sfârșește și în același timp culminează cu glasul din cer, în versetul 11: „Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit”. Acest apelativ epigramatic al lui Dumnezeu Tatăl către Iisus ne duce cu gândul la două pasaje din Vechiul Testament, Ps. 2, 7 („Fiul Meu ești Tu”) și Is. 42, 1 („Israel alesul Meu, întru care binevoiește sufletul Meu; pus-am peste el Duhul Meu” (vezi, de asemenea, și Fac. 22, 2 și Is. 44, 2 și 62, 4; despre interpretarea mesianică a psalmului 2 în Noul Testament, vezi pasajele F. A. 4, 25. 13, 33, Evr. 1, 5; 5, 5 ș.a.). A doua parte a adresării părintești ne amintește de cântările Robului lui Dumnezeu care pătimește, din cartea profetului Isaia. Prin glasul din cer se însemnează o clipă importantă în istoria lui Iisus și în descoperirea persoanei Lui și a misiunii Sale în lume: Este recunoscut public faptul că este Fiu al lui Dumnezeu, o însușire care este subliniată de la un capăt la altul al Evangheliei lui Marcu. Dat fiind faptul că în iudaism nu se întâlnește titlul „Fiul lui Dumnezeu” pentru Mesia, putem să presupunem că este vorba despre o evaluare creștină a persoanei lui Iisus,

⁵⁵ Același paralelism și la Chiril al Ierusalimului, Teofilact, Zigaben. Feuillet, cu toate că se referă la această erminie patristică, susține că porumbelul simbolizează biserica. Vezi articolul său, „Le symbolisme de la colombe...”, 524-544. Despre începuturile epocii mesianice prin deschiderea cerurilor și coborârea Sfântului Duh, vezi articolul aceluiași, „Le baptême de Jésus...”, 468-490.

care rezultă nu numai din credința Bisericii în El ci, în principal, din conștiința pe care Însuși Iisus o are despre Sine, conștiință care este exprimată clar în adresările lui către Dumnezeu ca Tată și în autocaracterizarea Sa ca Fiu. Așa cum împăratul, prin cuvintele psalmului 2, este înscăunat și își începe lucrarea, la fel și Iisus începe activitatea Sa publică prin recunoașterea Sa ca Fiu de către Dumnezeu Tatăl, adică prin proclamarea oficială a identității Lui mesianice, pentru că în cele din urmă „Tu ești Fiul Meu” echivalează cu: Tu ești Mesia (vezi în paralel 3, 11; 5, 7; 13, 32; 14, 61).

Iar faptul că nu este acel Mesia politic pământesc, al așteptărilor iudaice ale vremii, se vede din cea de-a doua parte a cuvintelor părintești: Mesia își asumă greaua lucrare a robului lui Dumnezeu care pătimește (Is. 42, 1; 52, 13 - 53, 12), despre care se vorbește în repetate rânduri în Noul Testament și care se întregește prin pătimire, temă ce deține locul central în Evanghelia lui Marcu. Tronul pe care va ședea Mesia Iisus va fi crucea, pentru care cititorul este pregătit deja din primele capitole ale Evangheliei. Fiul lui Dumnezeu și Robul care pătimește sunt două titluri mesianice care Îl vor însoți pe Iisus în întreaga Sa lucrare pământească.

Dacă versetele 1-8 constituie introducerea și prevestirea despre venirea lui Mesia, versetele 9-11 prezintă clar începutul epocii mesianice, devreme ce așteptarea vechi-testamentară a Duhului devine realitate prin pogorârea Duhului la botez. Deschiderea cerurilor, care în Is. 64, 1 este o expresie a dorinței poporului pentru începerea vremurilor din urmă, în relatarea noastră indică începutul noii epoci, în care promisiunile lui Dumnezeu se împlinesc în persoana și lucrarea lui Iisus. Elementul caracteristic al noii epoci este Duhul lui Dumnezeu, Care „adună” toată Biserica. Duhul, în timp ce coboară peste Iisus și deja activează în lume, în același timp este vestit de Mesia ca Mângâietorul care va veni după înălțarea Sa la Dumnezeu Tatăl, ca să călăuzească Biserica „la tot adevărul” (In. 16, 13).

Pericopa aceasta, afară de caracterul ei clar mesianic, are și orientare eclesiologică. Botezul Fiului lui Dumnezeu, glasul lui Dumnezeu Tatăl și prezența Duhului Sfânt constituie baza

triadologică și credința Bisericii. Deja, în cea mai veche Evanghelie a noastră avem începuturile eclesiologiei, care vor fi dezvoltate mai târziu în gândirea teologică a Bisericii.

1.3. Ispitele lui Mesia (1, 12-13)

Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13

¹²Și îndată Duhul L-a mânat în pustie. ¹³Și a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de satana. Și era împreună cu fiarele și îngerii îi slujeau.

După botez, Iisus a trecut printr-o experiență tulburătoare legată de lucrarea Sa mesianică care a început chiar în acel moment. Această experiență, care provine din disputa dintre așteptările mesianice politice ale iudeilor și propria Sa conștiință mesianică, are ecouri în relatările celor trei evangheliști sinoptici, care urmează imediat după botez (Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13)⁵⁶, cu diferența că relatarea lui Marcu este extrem de scurtă și nu cuprinde cele trei ispite analitic, cu discuția și argumentația biblică dintre Iisus și satana, pe care le cuprind relatările lui Matei și Luca. Fie este vorba despre un rezumat al unui relatări anterioare mai largi a ispitelor, fie despre scurta referire inițială la ispite, care mai târziu a fost lărgită de către ceilalți sinoptici, scopul relatării noastre e în acord cu scopul întregii Evanghelii a lui Marcu, care deja se face simțit aici. Imediat după botez Mesia înfruntă opoziția satanică față de lucrarea Lui, o opoziție pe care o va întâmpina la fiecare pas din activitatea Sa și care va

⁵⁶ Vezi W. Schultze, „Der Heilige und die wilden Tiere”, ZNW 46 (1955), 280-283. A. Feuillet, „L' épisode de la Tentation d' après l'Évangile selon Marc”, *Estudios Biblicos* 19 (1960), 49-73. M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de s. Justin à Origène*, 1962. H. G. Leder, „Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte”, ZNW 54 (1963), 188-216. E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, 1965. E. Fascher, „Jesus und Tiere”, *ThLZ* 90 (1965), 561-570. J. Dupont, „L' arrière – fond biblique du récit des Tentations de Jésus”, *NTS* 3 (1956-57), 287-304; idem, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, 1969. P. Pokorny, „The Temptation Stories and their Intention”, *NTS* 20 (1973/74).

culmina cu răstignirea Sa. În această luptă, opoziția satanică este biruită deja de la început, de vreme ce Iisus, prin puterea Sa dumnezeiască, eliberează pe oameni din stăpânirea demonilor, îi vindecă de boli, liniștește și îmblânzește stihiiile firii – în spatele cărora se ascund puterile satanice – și, în sfârșit, triumfă asupra puterilor satanice potrivit lui Dumnezeu de distrugere și de nimicire prin Învierea Lui. Prin urmare, încă din scurta relatare a lui Marcu se accentuează biruința lui Hristos asupra lui satana, pe care o vom urmări în întreaga Evanghelie, și este arătat adevăratul caracter al lui Mesia, care se poate constata mai vizibil în relatările lui Matei și Luca, atât prin propunerea adresată de către satana lui Iisus – de a face pâini din pietre, de a purcede la o faptă demonstrativă, aruncându-Se de pe Templu fără să se rănească și de a se închina puterii satanice – cât și prin răspunsurile lui Iisus, în care se vede clar că scopul Său nu este acela de a mulțumi așteptările contemporanilor Săi iudei legate de hrană materială, minuni impresionante sau putere lumească. Aceste așteptări, Iisus le privește ca sugestii satanice. Dimpotrivă, lucrarea pe care o începe acum este lucrarea robului care pătimește, așa cum s-a arătat în momentul botezului.

Deschiderea cerurilor, despre care s-a vorbit în versetul 10, nu înseamnă automat sfârșitul durerilor lumii dominate de satana, ci începutul posibilității de a înfrunța și birui puterile potrivnice lui Dumnezeu. De aceea și Iisus, în versetul 12, imediat după botezul său și pogorârea Duhului, merge în deșert ca să dea prima bătălie împotriva lui satana, bătălie pe care o va continua în viața Sa și care se va împlini pe cruce. Este caracteristică informația că „Duhul L-a mânat în pustie”, cu siguranță este vorba despre Duhul Sfânt, Care a coborât peste Iisus din cer și care conduce pe Iisus la lucrarea Sa⁵⁷. Este vădit că, din această clipă, Iisus urmează voia „Tatălui Său, care L-a trimis” (In. 4, 34) și va rămâne credincios și ascultător Tatălui până la moarte (Lc. 23, 46; Fil. 2, 8).

⁵⁷ Câteva manuscrise, la 1, 10, după „καταβαῖνον- coborând”, adaugă „καὶ μένον – și rămânând” (clar după In. 1, 33): ΣIV, W, 33, ș.a..

Ispitele, la care Marcu nu se referă analitic, durează patruzeci de zile, conform versetului 12 – o perioadă care ne amintește de diverse evenimente din Vechiul Testament, cum ar fi, de exemplu, rătăcirea de 40 de ani a poporului israelit prin deșert, rămânerea timp de 40 de zile a lui Moise pe muntele Sinai, înainte de a primi poruncile, (Ieș. 34, 28), calea proorocului Ilie prin deșert (III Regi 19, 8), ș.a.. De aceea și anumiți interpreți tâlcuiesc ispitirea de patruzeci de zile a lui Iisus în legătură cu diferitele evenimente ale poporului lui Dumnezeu și îndeosebi cu rătăcirea de 40 de ani prin deșert, în sensul că Iisus restaurează căderea poporului lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, în timp ce poporul israelit s-a supus ispitelor, călcând poruncile lui Dumnezeu, Iisus biruiește ispitele, rămânând credincios voii lui Dumnezeu și lucrării pe care o are de dus la capăt.

Amintirea „fiarelor”, însă, și a îngerilor în versetul 13, ne duce o altă legătură, iarăși vechi-testamentară, pe care o fac Părinții interpreți ai Bisericii: legătura dintre biruința lui Hristos și căderea lui Adam (Fac. cap. 3). În Vechiul Testament și în literatura apocaliptică iudaică starea de dinainte de cădere este descrisă ca o conviețuire armonioasă a omului cu animalele din paradis, în timp ce neascultarea este socotită ca pricină a tulburării armoniei dintre om și natură⁵⁸. Proorocia din Is. 11, 6, despre restaurarea armoniei, atât între fiarele sălbatice, cât și între acestea și oameni, se realizează în persoana lui Iisus, Care „era cu fiarele” în timpul celor 40 de zile în deșert. Ceea ce nu a reușit primul Adam, ascultarea de voia lui Dumnezeu, a reușit al doilea Adam, care îl repune pe om în armonia paradisiacă inițială și în relația corectă cu natura. Această legătură adamică este întărită și de prezența îngerilor care îi slujesc lui Iisus. În timp ce îngerii îl izgonesc pe Adam, care s-a supus ispitei din paradis, aici îngerii slujesc noului Adam, care a învins ispita. Ce trebuie să înțelegem mai exact prin „slujirea” îngerilor? Poate găsirea minunată a hranei? Textul nostru nu intră în amănunte, se mulțumește numai cu relaționări biblice care au în principal

⁵⁸ Vezi I. Galanis, *Relația omului cu creația după Noul Testament*, (în limba greacă) 1984, 89 ș.u..

sens teologic și răspund la justificatele – de altfel – întrebări ale curiozității ermeneutice. Totuși, și în Vechiul Testament fiarele sunt legate de puterile răului (Ps. 21, 11-21; Iez. 34, 5,8,25), iar puterea omului asupra lor este urmată de promisiunea slujirii de către îngeri (Ps. 90, 11-13). Conviețuirea lui Iisus cu fiarele indică începutul epocii noi în lume, epocă în care puterea bunătății este mai tare decât cea a răutății. Exemple ale epocii celei noi se pot vedea în viața oamenilor sfinți care au dobândit legături de prietenie cu natura înconjurătoare, legături care amintesc starea armonioasă de dinainte de cădere.

În problema ecologică, mult discutată în prezent, despre legătura omului cu natura înconjurătoare și în încercarea de a păstra un mediu înconjurător curat nu se au, de obicei, în vedere izvoarele biblice care vorbesc, pe de o parte despre călcarea poruncii dumnezeiești de către om, care a avut ca urmare și stricarea armoniei dintre om și creație, iar pe de altă parte vorbesc despre lucrarea înnoitoare a lui Hristos care, pe lângă celelalte, are ca rezultat și revenirea la legătura corectă dintre om și creație. Nu se pot socoti „mitice” credințele despre păcat, stricăciunea creației sau restaurarea ei în Hristos în momentul în care atmosfera poluată a planetei noastre trage în fiecare zi din ce în ce mai amenințător semnalul de alarmă despre pericolul pe care îl trece omul atunci când acesta, îndepărtându-se de izvorul vieții, trage după el mediul său și pune pe acesta pecetea propriei stricăciuni, a propriei lui „miresme a morții”⁵⁹.

⁵⁹ Vezi D. Tsamis, „Ἀνθρώπος καὶ περιβάλλον στή σκέψη τῶν τριῶν ἱεραρχῶν”, 1970 și I. Galanis, *op. cit.* și de asemenea „Τό καινοδιαθηκικό τῶν σχέσεων καὶ κτίσις κατὰ τή λατρευτική πράξη τῆς Ἐκκλησίας”, *Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν ὁμότιμο Καθηγητή Κ. Καλοκύρη* (1985), 383 ș.u..

2. MINUNILE LUI IISUS ȘI CONFLICTUL SĂU CU CONDUCEREA RELIGIOASĂ IUDAICĂ (1, 14-3, 6)

2.1 Prima predică a lui Iisus (1, 14-15)

Mt. 4, 12-17; Lc. 4, 14-15

¹⁴După ce Ioan a fost prins, Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu. ¹⁵Și zicând: S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie.

Cu versetele 14-15, în care evanghelistul rezumă prima predică dar și nucleul central al întregii propovăduiri a lui Iisus⁶⁰, începe prima parte a Evangheliei. Nu suntem de acord cu părerea anumitor interpreți⁶¹, că prologul Evangheliei se întinde până la versetul 15, deoarece predica despre Împărăția lui Dumnezeu și despre pocăință aparține deja activității lui Iisus și nu elementelor introductive ale Evangheliei. Activitatea lui Iisus începe după arestarea lui Ioan. Astfel, împărțirea clară care se creează la versetul 14, prin arestarea Botezătorului,

⁶⁰ Pentru versetele 14-15, vezi cuvântul βασιλεία în ΛΒΘ, 167-172 și B. Ioannidis, *Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ κατὰ τήν διδασκαλία τῆς Κ.Δ.* (1955, G. Patronos, *Σχέσεις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τήν περί Βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν Ὁρθόδοξου θεολογίας*, 1975. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 1965. H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968. A. Schweitzer, *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, 1982. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, 1946.

⁶¹ De exemplu Gnika, Pesch, Dautzenberg; de asemenea L. E. Keck, „The Introduction to Mark's Gospel”, *NTS* 12 (1966), 352-370. Despre părerea și împărțirea pe care o susținem în Comentariu, vezi Grundmann, Lohmeyer, Taylor ș.a., precum și Feneberg, *Der Markusprolog*, 1971.

împărțire între lucrarea pregătitoare a aceluia și lucrarea mesianică a lui Iisus, ne convinge că în versetele 14-15 începe o unitate nouă. În timp ce Evanghelia după Ioan ne prezintă o anume perioadă de activitate paralelă a lui Iisus și a lui Ioan, desigur, înainte de arestarea celui din urmă, Evanghelia după Marcu, precum și celelalte Evanghelii sinoptice, nu vorbesc despre această activitate paralelă, evident deoarece vor să separe clar perioada pregătitoare de perioada epocii mesianice. Ei nu ignoră istoria, ci subliniază prin această împărțire a lor începutul hotărâtor al noii epoci. Faptul că Iisus preferă Galileea pentru a-și începe lucrarea este justificat de Matei ca o împlinire a proorocii referitoare la aceasta din Vechiul Testament (Mt. 4, 12-16; Is. 8, 23-9,1).

Într-un mod oarecum laconic, evanghelistul rezumă predica lui Iisus în v. 15: „s-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”. Această predică, pe care evanghelistul o caracterizează la sfârșitul versetului anterior ca „evanghelia (Împărăției) lui Dumnezeu”⁶², constă în declarația că a venit plinirea „vremii” (vezi în paralel Gal. 4, 4) și a sosit Împărăția lui Dumnezeu; o urmare directă o constituie cererea pocăinței. Cuvântul „vreme/timp”, în Noul Testament, are un conținut eshatologic cu totul special: exprimă momentul de timp potrivit pe care Dumnezeu l-a socotit hotărâtor pentru a interveni mai activ în istoria lumii prin prezența Fiului Său. Este vorba despre un timp care a fost pregătit atât prin proorociile mesianice clare adresate poporului israelit pe care le cuprinde Vechiul Testament, cât și prin așteptarea de către omenire a izbăvirii, pentru că Dumnezeu „nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit” (F. A. 14, 17) în toată zidirea Sa.

⁶² Cuvântul „τῆς βασιλείας – a împărăției” este mărturisit în manuscrisele A, D, W, 074, 0133, în majoritatea manuscriselor minuscule și în anumite traduceri vechi, în timp ce expresia fără cuvântul „a împărăției” apare în man. Σiv, B, L, Θ, f¹, f¹³, 28, 33, în anumite traduceri vechi și la Origen. Metzger, 74, socotește cuvântul „a împărăției” o adăugire a copiștilor, pentru a o armoniza cu expresia „împărăția lui Dumnezeu”, cunoscută și din alte pasaje ale lui Matei (vezi v. 15); dimpotrivă, C. Turner, *JTS* 28 (1927), 153 crede că în manuscrisul inițial exista cuvântul și el s-a pierdut prin copiere.

Acest timp, pe care Iisus îl umple de semnificație prin prezența și predica Sa, este timpul venirii împărăției lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu era ceva cunoscut ascultătorilor lui Iisus și constituia obiectul așteptărilor lor, așa cum au fost ele formulate în repetate rânduri în cărțile Vechiului Testament. Aventurile dureroase – dar istorice – ale poporului israelit au făcut, pe de o parte, mai puternică așteptarea împărăției lui Dumnezeu, iar pe de altă parte au legat-o de nădejdea restabilirii etno-politice a poporului sub conducerea unui Mesia politic, pe care îl așteptau ca să supună și celelalte neamuri și să asigure poporului lui Dumnezeu mult-dorita pace și bunăstare. O astfel de așteptare mesianică domnea în popor în timpul lui Hristos, în timp ce în Apocalipsele iudaice se face simțită o percepere mai transcendentă a împărăției lui Dumnezeu. Împotriva îngustelor așteptări mesianice de eliberare națională ale poporului, Iisus arăta succesiv caracterul duhovnicesc și eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, accentuând faptul că aceasta nu este o împărăție delimitată în timp și spațiu, ci o lume nouă, care nu este supusă delimitărilor temporale sau de alt fel ale acestei lumi, o nouă stare a lucrurilor, o nouă calitate a vieții, care nu provine din încercările oamenilor, ci din intervenția lui Dumnezeu în lume. Această intervenție care se realizează prin lucrarea lui Hristos, constituie o tăietură adâncă în istoria omenirii în general și în viața fiecărui om în particular. Pentru că viața cea nouă, pe care Hristos nu numai o propovăduiește, ci o și îplinește prin minunile Sale, prezintă următoarele caracteristici: în locul urii domnește iubirea, în locul îndoielii credința, în locul incertitudinii despre viitor nădejdea; astfel se creează o nouă legătură a omului cu Dumnezeu și cu omul.

Împărăția pe care o vestește Iisus prezintă două dimensiuni fundamentale: a prezentului și a viitorului. Uneori se accentuează în cuvintele și parabolele Sale că Împărăția așteptată este deja o realitate, iar alteori că se cere din partea oamenilor o atenție continuă pentru venirea bruscă a împărăției în viitor. Ambele dimensiuni există în predica lui Iisus. Accentuarea sau acceptarea uneia în defavoarea celeilalte creează unilateralitate și nesocotește înțelesul real al mesajului nou-testamentar. Astfel,

cei care accentuează dimensiunea prezentă a împărăției, adepții așa-numitei „eshatologii împlinite”, nu țin seama de un element de bază al predicii lui Iisus și al întregului Nou Testament – așteptarea vremurilor din urmă, care este elementul central nu numai al predicii creștine primare, dar și al spiritualității creștine în istorie, în general. Dimpotrivă, adepții așa-numitei „eshatologii viitoare” cred că Iisus a propovăduit Împărăția viitoare, care va să vină, în vederea căreia a cerut o priveghere continuă din partea oamenilor.

Aceștia din urmă, accentuând unilateral dimensiunea viitoare a Împărăției lui Dumnezeu în predica lui Iisus, fac greșeala de a nu deosebi pe Iisus de scriitorii apocaliptici ai iudaismului, neluând în seamă, deci, diferența fundamentală dintre iudaism și creștinism, conform căreia, cel de-al doilea centrul de greutate al credinței nu se află în viitor, în vremurile din urmă așteptate, ci în prezentul istoric, în prezența lui Hristos în lume, în Crucea și în Învierea Lui. După credința Noului Testament, vremurile din urmă deja au devenit o realitate în istorie, prin Iisus Hristos. Interpretarea corectă, așadar, a propovăduirii lui Iisus constă în sublinierea, pe de o parte, a dimensiunii istorice de acum a lumii noi a lui Dumnezeu, care constituie deja pentru oameni o realitate nouă, realitate pe care omul o trăiește în Biserică, și, pe de altă parte, în sublinierea dimensiunii viitoare, a așteptării împlinirii viitoare a lucrării înnoitoare a lui Dumnezeu. Deci, pe măsură ce împărăția lui Dumnezeu a devenit o realitate deja în prezent – și acesta este cel de-al doilea element de bază în rezumatul predicii lui Iisus pe care ni-l dă evanghelistul în versetul 15 – pocăința constituie răspunsul imediat al omului. Astfel, pocăința nu este o condiție pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu, ca în predica profeților Vechiului Testament, ci un apel urgent care reiese din faptul că a venit Împărăția lui Dumnezeu. Pocăința și credința în vestea de bucurie a izbăvirii constituie elementele centrale nu numai ale propovăduirii lui Iisus, ci și ale întregii Biserici protocreștine.

2.2. Chemarea primilor patru ucenici (1, 16-21)

Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11

¹⁶Și umblând pe lângă Marea Galileii, a văzut pe Simon și pe Andrei, fratele lui Simon, aruncând mrejele în mare, căci ei erau pescari. ¹⁷Și le-a zis Iisus: Veniți după Mine și vă voi face să fiți pescari de oameni. ¹⁸Și îndată, lăsând mrejele, au mers după El. ¹⁹Și mergând puțin mai înainte, a văzut pe Iacov al lui Zevedeu și pe Ioan, fratele lui. Și ei erau în corabie, dregându-și mrejele. ²⁰Și i-a chemat pe ei îndată. Iar ei, lăsând pe tatăl lor Zevedeu în corabie, cu lucrătorii, s-au dus după El. ²¹Și venind în Capernaum și îndată intrând sâmbăta în sinagogă, îi învăța.

Alegerea celor doisprezece ucenici precum și numele lor, sunt amintite de evanghelist în 3, 13-19, fără vreo relaționare cu chemarea primilor patru, despre care se vorbește în această relatare⁶³. De asemenea, afară de acești patru ucenici (Petru, Andrei, Iacov și Ioan) și Levi (vezi 2, 14), evanghelistul nu istorisește cele întâmplate la chemarea celorlalți ucenici; și asta, deoarece cu siguranță nu urmărește istorisirea chemării fiecărui ucenic, ci caracterul paradigmatic al răspunsului imediat al anumitor oameni la chemarea lui Iisus. Amănuntele caracteristice ale istorisirii (a văzut... aruncându-și mrejele, dregându-și mrejele, lucrătorii) provin, desigur, din amintirile celor patru ucenici, în special ale lui Petru, a cărui predică o reține în scris Marcu, conform tradiției Bisericii vechi.

Această relatare se află aproape cu aceleași cuvinte și la Mt. 4, 18-22, în timp ce la Lc. 5, 1-11 este prezentată mai pe larg, fiind legată de pescuirea minunată care se face la porunca lui Iisus. Este vădit că evanghelistul Luca, în situația aceasta, transcrie tradiția așa cum fusese prelucrată în biserica în care își scrie Evanghelia. Abaterile lui Luca de la relatările lui Marcu și Matei sunt următoarele: a) Iisus îi întâlnește pe pescarii celor două corăbii în momentul în care își spălau mrejele, după ce

⁶³ Vezi H. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im N.T.*, 1967. V. Robbins, „Mark 1, 14-20”, *NTS* 28 (1982), 220-236.

coborâseră din corăbii; b) învață mulțimile care erau pe țărm în timp ce El Însuși se află pe corabia lui Petru, pe care îl roagă să se depărteze puțin pe mare; c) în relatare domnește figura lui Petru, către care se adresează Iisus, spunându-i că în continuare va fi pescar de oameni; d) chemarea este adresată celor două perechi de frați în același timp și nu succesiv și e) întreaga relatare este legată de minunea pescuirii minunate, care impresionează pe pescari și îl face pe Petru să își mărturisească păcătoșenia.

Evangelistul Marcu așază cronologic evenimentul chemării primilor ucenici, „după ce Ioan a fost prins” (v. 14) și în același timp sau imediat după prima predică a lui Iisus, fără să dea determinări mai apropiate, iar geografic, „pe lângă marea Galileii” (v. 16). Este vorba de lacul Galileii (12 mile lungime și 6 – lățimea sa cea mai mare), care în Evanghelii este numit „lacul Ghenizaret” sau, în general, „marea” sau „marea Tiberiadei” (In. 21, 1) și al cărui mal dinspre vest este locul cel mai cunoscut al activității lui Iisus (Capernaum, Betsaida), în timp ce în ținutul ce se află la răsărit de lac, Iisus se retrage ca să se depărteze de mulțime și să se roage.

La marginea lacului, Iisus întâlnește doi pescari, pe Simon (căruia, conform 3, 16, „i-a pus numele Petru”) și pe Andrei, fratele lui Simon. Numele Simon este o formă elenizată, ulterioară, a lui Simeon și este folosit de 7 ori de evangelist, în timp ce numele Petru este folosit de 19 ori și niciodată Simon Petru; de obicei, când Iisus se adresează acestui ucenic folosește numele Simon, mai ales atunci când vrea să sublinieze neputința ucenicului (vezi 14, 37. Mt. 16, 17; 17, 25; Lc. 22, 31). Dintre cei patru ucenici, Petru este primul amintit aici cu numele. De asemenea, el primează și în catalogul celor doisprezece (3, 13) și în general în Evanghelia lui Marcu deține o poziție specială. Dimpotrivă, Andrei este amintit foarte puțin (vezi 1, 29; 3, 18; 13, 3) – numele este grecesc, iar despre el ne va lămuri mai târziu cel de-al patrulea evangelist, că de la prima întâlnire cu Iisus L-a urmat cel dintâi și, de asemenea, a condus

la El și pe fratele său Petru⁶⁴. Pe cei doi frați Iisus îi întâlnește „pe când își aruncau mrejele în mare”. Verbul ἀμφιβάλλω, în timp ce în literatura greacă înseamnă a purta haine (pe altul sau pe mine) sau a cuprinde pe cineva, cu mâinile pentru a-l îmbrățișa, în Noul Testament înseamnă a arunca mreaja circulară (ἀμφίβλητρον, după Mt. 4,18) în mare din barca pescărească. Chemarea lui Iisus, care se face cu autoritate și răsună ca o poruncă dumnezeiască – „Veniți după Mine și vă voi face să fiți pescari de oameni” (v. 17) – arată clar că Iisus cere celor doi pescari să Îi urmeze ca ucenici ai Săi și să devină „pescari de oameni”, pescari care vor pescui oameni pentru Evanghelia pe care o propovăduiește Cel Care îi cheamă.

Epoca aceea cunoștea multe încercări de pescuire a oamenilor în diferite mișcări filosofice și religioase, de aceea și chemarea lui Iisus nu pare să ridice întrebări fraților Simon și Andrei. Ceea ce impresionează pe cititorul relatării este răspunsul lor imediat la chemare: „și îndată, lăsându-și mrejele, au mers după El” (v. 18). Va trebui să presupunem, după Teofilact și alți interpreți, o întâlnire anterioară a celor doi frați cu Iisus, pe care o istorisește evangelistul Ioan (1, 35-43), astfel încât relatarea lui Marcu să fie stadiul final în care cei doi frați urmează pe Iisus ca ucenici ai Lui. Verbul ἀκολουθῶ are sensul de a urma pe cineva ca adept sau ucenic al aceluia⁶⁵. Ca relatare paralelă din Vechiul Testament, vezi III Regi 19, 19-21, unde Elisei primește chemarea lui Ilie și îl urmează, lăsând cele douăsprezece perechi de boi cu care ara. Este vorba – ca să ne reîntoarcem la cei doi ucenici – de o hotărâre curajoasă, căreia îi vor rămâne credincioși până la sfârșit. Relatarea lui Marcu, de altfel, are, în același timp, și un caracter paradigmatic, deoarece arată un model tipic, de răspuns imediat la chemarea dumnezeiască. Înalta trimitere care este dată celor doi frați depășește cu mult lucrarea lor de pescari, necesară traiului.

⁶⁴ In. 1, 40-42; Vezi, legat de aceasta, S. Agouridis, Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἐν τῷ τετάρτῳ Εὐαγγελίῳ, 1966, 19 ș.u..

⁶⁵ Vezi și 2, 14; 8, 34; 9, 38; 10, 21; Mt. 8, 19; 9, 9; 10, 38; Lc. 5, 11 ș.a..

Aceeași chemare o adresează Iisus și celor doi copii ai lui Zevedeu, Iacov și Ioan. Acest Iacov este diferit de Iacov, fratele lui Iisus (6,3), precum și de fiul lui Alfeu (3, 18) și de Iacov cel mic (15, 40) și face parte din cercul restrâns al celor trei ucenici pe care, în anumite momente din activitatea Sa, Iisus îi deosebește de ceilalți și îi ia cu Sine. Din cercul celor trei face parte și Ioan, cu siguranță fiul mai tânăr al lui Zevedeu, amintit al patrulea în relatarea noastră, cunoscut în general și din celelalte relatări ale Evangheliilor.

Cei doi fii ai lui Zevedeu se află în luntrea pescărească „dregându-și” mrejele. Ei, desigur, își strângeau mrejele după pescuire. Și acești doi frați răspund pe dată chemării lui Iisus (lucru pe care evanghelistul nu îl mai reia cuvânt cu cuvânt, ci îl subînțelege) și lasă pe tatăl lor, Zevedeu, poate cu acordul lui (chiar dacă acest lucru nu se spune în text), devreme ce el are la dispoziție pentru lucru pe „lucrători/cei plătiți”. Evanghelistul nu leagă hotărârea celor patru pescari, de a-L urma pe Iisus, de lucrarea pe care o datorau tatălui lor, la fel cum nu vorbește despre minunea pescuirii, pe care o amintește relatarea paralelă a lui Luca (5, 1-11), deoarece centrul relatării sale se află în răspunsul imediat și paradigmatic dat chemării dumnezeiești. Înaintea acestei autorități care cheamă, și ezitățile și celelalte datorii de fiecare zi trec în plan secundar.

În sfârșit, să notăm și următoarele: în timp ce în lumea iudaică ucenicul își caută dascălul, rabinul, de care se va alipi ca să învețe Legea și aplicarea ei, aici intenția/primul pas aparține lui Iisus (vezi în paralel In. 15, 16 „nu voi M-ați ales, ci Eu v-am ales pe voi”). Această intenție este în armonie cu atitudinea lui Dumnezeu către lume din întreaga Scriptură, prin iconomia Lui mântuitoare, care atinge punctul maxim în lucrarea lui Hristos, Care nu așteaptă pe oameni să vină în căutarea Sa, ci merge El Însuși către ei ca să îi întâlnească și să îi mântuiască. În relatarea noastră, Iisus îi cheamă pe primii Săi colaboratori, viitorii conducători ai Bisericii.

2.3. Învățătura lui Iisus și vindecarea demonizatului în sinagoga din Capernaum (1, 21-28)

Lc. 4, 31-37

²¹Și venind în Capernaum și îndată intrând sâmbăta în sinagogă, îi învăța. ²²Și erau uimiți de învățătura Lui, căci El îi învăța pe ei ca Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor. ²³Și era în sinagoga lor un om cu duh necurat, care striga tare, ²⁴Zicând: Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit ca să ne pierzi? Te știm cine ești: Sfântul lui Dumnezeu. ²⁵Și Iisus l-a certat, zicând: Taci și ieși din el. ²⁶Și scuturându-l duhul cel necurat și strigând cu glas mare, a ieșit din el. ²⁷Și s-au spăimântat toți, încât se întrebau între ei, zicând: Ce este aceasta? O învățătură nouă și cu putere; că și duhurilor necurate le poruncește, și I se supun. ²⁸Și a ieșit vestea despre El îndată pretutindeni, în toată împrejurimea Galileii.

Evanghelistul Marcu începe expunerea activității lui Iisus prin relatarea minunii care a avut loc în sinagoga din Capernaum și cu siguranță în ziua Sabatului⁶⁶. Centrul de greutate al relatării nu se află atât în opoziția dintre iubirea dumnezeiască și duhul tipic iudaic, ca în celelalte vindecări făcute în zi de Sabat, cât în intervenția biruitoare a lui Iisus pentru eliberarea omului stăpânit de demoni și în impresia pe care a lăsat-o asupra oamenilor puterea/autoritatea cu care a acționat Iisus, putere exprimată prin modul în care învăța și prin supremația Sa asupra demonilor. Minunea aceasta o păstrează și Luca (4, 31-37), imediat după prima predică din sinagoga din Nazaret. Uimirea mulțimii înaintea puterii cu care învață Iisus este istorisită și de Matei și Luca, primul imediat după Predica de pe munte (7, 28-29), iar cel de-al doilea după predica din Nazaret și înaintea vindecării demonizatului (4, 31-32).

Capernaumul (casa mângâierii) se află pe malul de vest al lacului Ghenizaret, 6 km mai la sud de vărsarea Iordanului, și

⁶⁶ Despre istorisire, vezi F. Mussner, „Ein Wortspiel in Mk 1, 24?“, BZ 4 (1960), 285-286. C.H. Kee, „The Terminology of Mark's Exorcism Stories“, NTS 14 (1967/68), 232-246. K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markus-evangelium, 50-60.

este, după relatările Evangheliilor, centrul activității lui Iisus și a ucenicilor Lui. Folosindu-se de posibilitatea pe care o avea oricine din adunare de a cere cuvântul imediat după citirea Legii și a Proorocilor, Iisus ia cuvântul în sinagogă pentru a oferi interpretarea corectă a Scripturilor (v. 21). Interpretarea corectă a Scripturilor este cea hristologică: Iisus vede în Vechiul Testament preînchipuirea lucrării Sale, viziune hristologică pe care a urmat-o după aceea și Biserica prin operele Părinților, prin iconografia și teologia ei.

Evanghelistul nu amintește conținutul „învățăturii” lui Iisus, devreme ce, deja în 1, 15 a rezumat predica Lui, dar subliniază impresia adâncă pe care a lăsat-o această învățătură în ascultătorii Săi, deoarece Iisus îi învață „ca Cel ce are putere și nu în felul cărturarilor” (v. 22). Puterea aceasta (ἐξουσία) este autoritatea cu care Mesia acționează și învață. Dat fiind că pentru o perioadă mare de timp poporul s-a bazat pe predica profetică, este îndreptățită surprinderea lui acum, când simte prezența autoritară a lui Iisus, atât de diferită de prezența și modul de învățătură al cărturarilor, care se bazau pe autoritatea rabinilor de dinaintea lor. O imagine sugestivă a învățăturii autoritare a lui Iisus o dau frazele Predicii de pe munte – „ați auzit că s-a spus – iar Eu vă spun”. Iisus nu invocă pe învățătorii de dinaintea Lui ca să-și întemeieze ceea ce spune, ci vorbește El Însuși „ca Cel ce are putere”, ca „Fiul lui Dumnezeu” (1,1). Diferența fundamentală dintre El și cărturari constă în aceea că, în timp ce aceia, bazându-se pe autoritățile trecutului, întăresc nădejdea poporului despre viitor, despre așteptatul Mesia, Iisus aduce prezentul: acum se împlinesc profețiile Vechiului Testament în Persoana Sa. Această împlinire prezentă a Scripturilor este expusă în special în prima predică din Nazaret, așa cum o păstrează evanghelistul Luca și mai ales în cuvintele lui Iisus – „astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Lc. 4, 16-30 – și în special v. 21).

Acel „și îndată”, cu care este introdus v. 23, este caracteristic stilului lui Marcu și este folosit pentru a lega cele spuse de precedentele. Prin această expresie evanghelistul introduce în scenă pe „omul cu duh necurat”. Duhul necurat

este duhul demonic. Marcu folosește de obicei expresia „duh necurat”⁶⁷ ca să arate pe omul posedat de demon, în timp ce în 9, 25 vorbește despre „duh mut și surd”. Diferitele epitete care însoțesc demonul sau duhul arată diferitele manifestări ale bolnavului posedat de demon. Epitetul „necurat” exprimă, de bună seamă, „o judecată religioasă a evanghelistului față de un anume tip de necurăție. Conform acestei păreri, posedarea demonică întinează pe om și îl face neputincios să mai cinstească pe Dumnezeu și să se afle în comuniune cu El” (Taylor).

Puterile demonice, din locul șederii lor care, conform unei păreri, se află între pământ și cer (vezi Ef. 2, 2), intră în ținutul oamenilor, provoacă nenorociri, boli și denaturează personalitatea oamenilor în care se așează. De multe ori preferă pustiurile, unde se aud și strigătele lor. Desigur, în nici un caz gândirea iudaică nu susținea diarhia, pentru că satana nu era considerat ca un principiu de sine existent, ci ca un înger al curții Domnului, care din egoism a căzut din poziția sa inițială. Va trebui să facem observația că toate aceste forme de a percepe demonicul nu s-au sistematizat niciodată, așa cum se vede din diferite texte iudaice în care se află diverse păreri despre numărul demonilor, locul sălășluirii lor, modul de acțiune, etc.

Biruința lui Hristos asupra demonilor și prin urmare eliberarea omului posedat de demoni constituie semne ale noii epoci care începe prin lucrarea lui Hristos, în principal prin Crucea și Învierea Lui. Biruința lui Hristos asupra demonilor nu se exprimă în lume ca o nouă stare, obligatorie, ci se dă în dar, ca o nouă posibilitate, spre însușirea căreia lupta/combativitatea omenească nu joacă un rol neimportant. Încercarea de luptă a omului este eficace datorită Crucii lui Hristos. Gândirea teologică creștină a ținut totdeauna corect echilibrul între datoria omului pentru înfruntarea răului din lume și credința că răul acesta se învinge prin puteri care depășesc pe cele ale omului.

⁶⁷ Vezi 1, 23,27; 3, 11; 5, 2,8; 7, 25. Vezi F. Hauck, *ThWNT* 3, 430-432. Bietenhard, *ThBLNT* 1, 168. Pesch la pasajul respective și C. H. Kee, 232-246.

Cuvintele sau mai degrabă strigătul pe care demonizatul îl adresează lui Iisus⁶⁸ „Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene?” (literal: „Ce este nouă și Ție, Iisuse Nazarinene”) – din versetul 24 – se află și în alte locuri din Scriptură⁶⁹ și înseamnă „ce treabă ai tu cu noi?”, „ce avem noi în comun cu tine?”, „ce te bagi în treburile noastre?”. Pluralul „noi” arată existența multor demoni, scindarea personalității bolnavului, am zice în terminologia de azi; scindarea care face neputincioasă purtarea așezată și consecventă a omului și poziționarea lui conștientă față de ceilalți.

Prezența lui Mesia înseamnă sfârșitul acțiunii demonilor și începutul eliberării oamenilor din robia lor. Această percepție se aude în cuvintele „ai venit ca să ne pierzi?”. Lucrarea lui Hristos, așa cum este prezentată în principal în Evanghelia lui Marcu, constă în nimicirea stăpânirii demonice asupra oamenilor, de aceea și prima minune pe care o relatează evanghelistul constituie un exemplu al acestei „puteri” a lui Mesia împotriva demonilor, putere care răsunase deja în lupta biruitoare împotriva ispitelor satanice (1, 12-13). Puterile demonice, deși sunt izgonite continuu de către Iisus și sunt zdrobite prin Crucea Sa, continuă să influențeze pe oameni și după biruința lui Iisus împotriva lor; diferența constă în aceea că omul poate deja, acum, prin puterea Crucii, trăind în Biserică și participând la viața ei prin Sfintele Taine, să biruiască înrâuririle demonice sau, mai corect, să dobândească bunătățile rezultatelor biruinței lui Hristos asupra demonilor. Foarte sugestiv, Ignatie Teoforul notează că, de fiecare dată când creștinii vin să se împărtășească de Sfânta Euharistie, puterile demonice sunt zdrobite („Îngrijiiți-vă

⁶⁸ Anumite manuscrise (Σιν², A, C, L. 0135, f¹, f¹³, manuscrisele bizantine minuscule și Origen) au înainte de această frază interjecția „εἰ” (vezi în paralel Lc. 4, 34); că este vorba despre interjecția pentru faptul minunării sau al neplăcerii, ne spun lexicoanele W. Bauer, Liddell-Scott, ș.a., cu trimiteri la Platon (Πρωταγόρας 314 D), Epictet (Διατριβαί 2, 24, 22. 3, 20, 5), în timp ce traduceri grecești o interpretează ca imperativul verbului εἶναι (vezi de ex. Trembelas : „lasă-mă”; Kolitsaras: „lasă-ne”). Textul edițiilor critice fără εἰ se bazează pe Σιν*, B, D, W, Θ, pe traduceri siriace, copte și latine.

⁶⁹ Jud. 11, 12; II Regi 16, 10; III Regi 17, 18; III Regi 3, 13; In. 2, 4 ș.a.

dar mai des să veniți împreună spre euharistia lui Dumnezeu și slavă. Căci când adesea sunteți toți împreună, se nimicesc puterile lui satana”, *Către Efeseni* 13, 1).

În cuvintele demonizatului se poate vedea și următoarea caracterizare a lui Iisus: „Te știm⁷⁰ cine ești: Sfântul lui Dumnezeu”, caracterizare care se regăsește și în pasaje Lc. 4, 34 și In. 6, 69. Nu este vorba nici despre un titlu mesianic cunoscut din Vechiul Testament, nici despre o caracterizare a lui Mesia făcută de Biserică. Desigur, în Vechiul Testament, Aaron este numit „sfântul Domnului” (Ps. 105, 16) iar Elisei „omul lui Dumnezeu cel sfânt” (IV Regi 4, 9). De asemenea, că Dumnezeu este sfânt este subliniat îndeosebi de Isaia (40, 25; 57, 15), iar că Hristos este caracterizat ca „sfânt” și „sfânt/cuvios – ὁσιος” ne este cunoscut din Faptele Apostolilor (2, 27; 3, 14; 4, 27, 30; 13, 35; vezi în paralel Apoc. 3, 7). Dar că Mesia se numește „Sfântul lui Dumnezeu” nu se mărturisește direct. Poate prin titlul acesta Biserica creștină analizează și explică epitetul Nazarineanul (Ναζαρενός sau Ναζωραῖος), legându-l de ναζὶρ Θεοῦ care se traduce cu „sfântul lui Dumnezeu”, ca redare diferită a ebraicului la anumite pasaje din Vechiul Testament⁷¹. În cazul acesta va trebui poate să recunoaștem, împreună cu anumiți interpreți, un joc de cuvinte ascuns între Iisus Nazarineanul și Sfântul lui Dumnezeu. Evanghelistul, punând în gura demonizatului această caracterizare, exprimă distanța dintre „Sfântul lui Dumnezeu” (Mesia) și duhul demonic „necurat”. Continuarea relatării arată că duhul necurat este izgonit și nimicit de Sfântul lui Dumnezeu.

Puterea lui Mesia se manifestă prin porunca din versetul 25: „Taci și ieși din el”, poruncă și în același timp mustrare pe

⁷⁰ În textul grec apare singularul οἶδα – te știu/te cunosc (n.n.) Scindarea personalității bolnavului este arătată aici și prin folosirea pluralului (ἡμῖν – noi) și a singularului (știu) – care în anumite manuscrise este armonizat cu pluralul (οἶδαμεν, Σιν, L, D, 892, Origen, Eusebiu).

⁷¹ Vezi Cor. 13, 7; 16, 17 (cod. B). Despre părerea aceasta, afară de comentariul lui Pesch (la pasaj), vezi F. Mussner, art. 285-6 și E. Schweizer, „Er wird Nazoräer heißen (Mc. 1, 24; Mt. 2, 23), *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift J. Jeremias*, 1960, 90-93.

care o vom întâlni și mai departe, în pasajele 1, 34; 3, 12; 4, 39. Φιμώω înseamnă „a pune căluș cuiva, a acoperi/a astupa gura cuiva cu mâna, cu o bucată de pânză etc. pentru a-l împiedica să strige” (I Cor. 9, 9; I Tim. 5, 18) și, de asemenea, „a reduce la tăcere pe cineva” (Mt. 22, 12, 34; Lc. 4, 35; I Petru 2, 15). Duhul necurat împlinește imediat porunca Sfântului lui Dumnezeu și, cu manifestări spectaculoase (scuturându-l, strigând cu glas mare), iese din cel bolnav (v. 26). Aceste manifestări văzute, cunoscute și din istorisirile vindecărilor din lumea greacă antică⁷², au ca scop exprimarea realității vindecării, realitate care impresionează pe cei ce erau de față, așa cum se vede din verbul „s-au spăimântat” din versetul 27, precum și din discuția celor prezenți, în care se subliniază puterea lui Iisus asupra duhurilor demonice. Era normal ca faima despre exorcistul cel tare al demonilor să se întindă „îndată în toată împrejurimea Galileii” (v. 28).

Este clar că greutatea povestirii cade pe puterea lui Mesia asupra puterilor demonice și pe eco-ul pe care îl are această putere în popor; de aceea nici nu este deloc paradoxal că persoana celui vindecat se retrage din relatare, în care nu se amintește nici numele său, nici cursul de după al vieții lui.

Puterea lui Mesia este mărturisită atât de „noua Sa învățătură”, cât și de lucrările făcătoare de minuni prin care biruiește pe satana, inaugurând astfel noua lume a Împărăției lui Dumnezeu. Pentru că evanghelistul va relata în continuare și alte minuni ale lui Mesia, este de folos să vorbim aici, la prima Lui minune, despre importanța teologică a minunilor.

Minunile lui Hristos

Din multe minuni pe care le-a săvârșit Iisus, evangheliștii adună și istorisesc aproape 40, poate pe cele mai reprezentative, caracterizându-le ca „σημεία - semne”, „δυνάμεις - puteri”, „τέρατα - semne înfricoșătoare”, „παράδοξα - semne ciudate/

⁷² Vezi Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 8, 46-49. Filostrate, *Viața lui Apoloniu* 4, 20; vezi și J. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 1974, 40.

paradoxale”, „θαυμάσια - minuni” etc. În al doilea rând, ei păstrează elemente legate de persoana celor vindecați (când este vorba de o vindecare de bolnavi), în timp ce interesul lor principal se centrează pe persoana celui care săvârșește minunea, pe importanța evenimentului și pe eco-ul lui în popor sau chiar pe reacțiile venite din partea conducătorilor religioși ai poporului. Ce importanță teologică au, așadar, minunile în relatările evangheliștilor?

1. În principal și prin excelență, minunile constituie „semne” mesianice, adică dovezi ale identității mesianice a lui Iisus. Evangheliștii sunt interesați să sublinieze faptul că cel ce săvârșește aceste lucrări minunate este Mesia cel așteptat, Cel care dă lumină orbilor, sănătate celor bolnavi, eliberează pe cei robiți de demon, conform cu proorociile Vechiului Testament (vezi Is. 61, 1 ș.u., Mt. 11, 2-6; Lc. 4, 16). Minunile nu sunt așadar numai o expresie a compasiunii față de omul care pătimește din cauza puterilor demonice, ci „semne” (după terminologia care domnește în special în Evanghelia lui Ioan) ale noii epoci, epoca lui Mesia și a Împărăției lui Dumnezeu.

2. Această nouă epocă, însă, nu s-a impus încă definitiv. Minunile sunt indicatoare ale noii realități, arată prin fiecare caz în parte care va fi starea finală în lumea nouă, în care dispare durerea, boala, moartea și în care împărățește viața. Această stare finală nu este un simplu urcuș către „frumusețea cea dintâi” a creației inițiale a lui Dumnezeu, ci o transcendere și desăvârșire a ei „în Hristos”.

3. Că prin minuni se săvârșește o nouă creație se vede și din amănuntele relatărilor evanghelice: așa cum Dumnezeu, după relatarea Vechiului Testament (Fac. Cap. 1-2), prin cuvântul Său creează lumea sau plămăiește pe om din lut, așa și Mesia, recreează pe omul căzut în stăpânirea răului, fie prin cuvântul Său făcător de viață, fie prin vreo oarecare lucrare simbolică, care amintește de lucrarea creatoare inițială a lui Dumnezeu.

4. În opoziție cu relatările minunilor din lumea antică sau cu cele din contextul lumii eleniste a Noului Testament, care au ca scop crearea de impresii asupra mulțimilor, Hristosul făcător de minuni al Evangheliilor evită mulțimile sau cere păstrarea

tainei de către cel vindecat. Ceea ce caută El este să-i conducă pe oameni la pocăință, devreme ce prin minuni Împărăția lui Dumnezeu devine o realitate printre oameni.

5. Afară de cerința pocăinței, minunile Evangheliilor sunt legate și de credință, nu în sensul că ele conduc la aceasta, ci că o presupun. Iisus nu săvârșește minuni ca să provoace credința, ci lucrează acolo unde o constată. De aceea și întreabă, în anumite cazuri, despre credința bolnavului sau a familiei lui sau o constată zicând: „credința ta te-a mântuit” ș. a.. În timp ce conducătorii religioși ai poporului îl provoacă pe Iisus să le arate vreun eveniment minunat ca să creadă (vezi în paralel propunerea lui satana cf. Mt. 4, 6 ș.u. și Lc. 4, 9 ș.u.), vrând cu siguranță să își întemeieze credința pe minune, Iisus dimpotrivă, delimitează legătura dintre credință și minune, socotind-o pe cea de-a doua ca un rezultat al celei dintâi. De altfel, că invitația conducătorilor religioși iudaici nu este sinceră, se vede din faptul că, și atunci când constată vreo minune de-a lui Iisus, o pun nu pe seama puterii și autorității Sale dumnezeiești, ci pe seama colaborării Lui cu domnul demonilor (vezi 3, 20-30).

2.4. Vindecarea soacrei lui Petru și alte minuni (1, 29-34) Mt. 8, 14-17; Lc. 4, 38-41.

²⁹Și îndată ieșind ei din sinagogă, au venit în casa lui Simon și a lui Andrei, cu Iacov și cu Ioan. ³⁰Iar soacra lui Simon zăcea, prinsă de friguri, și îndată l-au vorbit despre ea. ³¹Și apropiindu-se a ridicat-o, apucând-o de mână. Și au lăsat-o frigurile și ea le slujea. ³²Iar când s-a făcut seară și soarele apusese, au adus la El pe toți bolnavii și demonizații. ³³Și toată cetatea era adunată la ușă. ³⁴Și a tămăduit pe mulți care pătimeau de felurite boli și demoni mulți a alungat. Iar pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că-L știau că El e Hristos.

Istorisirea vindecării soacrei lui Petru⁷³, păstrată de cei trei evangheliști sinoptici (vezi Mt. 8, 14-15; Lc. 4, 38-39), este scurtă și concisă, și provine cu siguranță din amintirile personale ale lui Petru. Nicăieri în Evanghelii nu se vorbește de familia lui Petru, numai în aluzia lui Pavel, din I Cor 9, 5, e cu putință să concluzionăm că soția lui Petru l-a urmat în călătoriile sale. Vindecarea a avut loc după minunea care s-a făcut imediat anterior în sinagogă și minunarea mulțimilor de puterea lui Iisus asupra duhurilor demonice, dar de această dată nu este amintită prezența spectatorilor afară de cei patru ucenici ai lui Iisus, a căror chemare s-a relatat de evanghelist în 1, 16-20. Vindecarea se face în casa lui Simon și Andrei (v. 29). După toată probabilitatea, de această casă mai este vorba și în alte locuri, când evanghelistul prezintă pe Iisus că acționează în „casa” din Capernaum.

Boala nu este descrisă decât prin scurta expresie „zăcea, prinsă de friguri” (v. 30). Luca notează mai exact că „era cuprinsă de friguri rele”, urmând probabil deosebirea pe care o făceau medicii antici, dintre febra „mare” și cea „mică”. Aducerea la cunoștința lui Iisus despre bolnavă (subiectul lui „i-au vorbit” sunt, fie cei patru ucenici amintiți mai înainte, fie alte persoane) cuprinde și o rugăciune ascunsă, de a interveni în vreun fel – lucru care se și întâmplă (v. 31) fără nici o discuție legată de bolnavă. Faptul că Iisus ia mâna bolnavei este o mișcare cunoscută și din alte relatări (vezi 5, 41; 9, 27), prin care transmite puterea vindecătoare în chip văzut. Realitatea vindecării este subliniată prin informația mișcătoare a relatării că, după ce bolnava a scăpat de febră, slujea pe vizitatori, cu siguranță la masă.

Trebuie să facem observația că activitatea taumaturgică a lui Iisus se extinde asupra bărbaților și femeilor, lucru pe care evanghelistul îl face foarte clar încă din începutul Evangheliei, devreme ce așază, imediat după minunea vindecării demonizatului din sinagogă, minunea soacrei lui Petru. Dincolo de succesiunea

⁷³ Vezi P. Lamarche, „La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles”, NRT 87 (1965), 512-526. X. Leon-Dufour, „La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre”, *Estudios Bíblicos* 24 (1965), 193-216.

temporală a evenimentelor pe care le prezintă în cap. 1 din Marcu, nu este lipsită de sens nici abordarea aproape soteriologică a bărbaților și femeilor de către Iisus. În opoziție cu rabinii iudei, care socotesc nedemn pentru ei să discute cu femeile (despre care nu acceptă că au fost făcute „după chipul lui Dumnezeu”), Iisus discută cu femeile, primește să Îl urmeze, primește pocăința lor, le vindecă și în sfârșit se arată întâi femeilor după Învierea Sa. Cunoscuta învățătură a lui Pavel despre egalitatea bărbaților și femeilor (vezi Gal. 3, 28) se face cu siguranță ecoul poziției lui Iisus. În lumea cea nouă a lui Dumnezeu nu este de înțeles vreo oarecare superioritate pentru mântuire a bărbatului înaintea femeii.

Prin cuvântul ὀψία – seară/târziu, din versetul 32, se poate crea impresia că evanghelistul istorisește activitatea din timpul unei zile a lui Iisus, zi care începe cu vizita la sinagogă (1, 21 ș.u.) și continuă cu vindecarea demonizatului, apoi cu vindecarea soacrei lui Simon, ca să se termine cu vindecarea în masă de seara. Desigur, aceste relatări sunt legate între ele din punct de vedere temporal și e posibil ca scopul evanghelistului să fi fost prezentarea unei zi din activitatea lui Iisus. Nu este posibil însă să spunem același lucru și despre chemarea primilor ucenici (1, 16-20), deoarece pare imposibil ca cei patru pescari să lucreze în zi de Sabat. În ciuda acestei distribuții temporale a materialului versetelor 1, 21-34, 35 ș.u., evanghelistul nu se interesează, în general, în textul său să dea un calendar deplin al activității lui Iisus, ci, din bogata tradiție a Bisericii, face o selecție a anumitor învățături și anumitor minuni, relaționând relatările sale nu totdeauna temporal sau spațial, ci mai degrabă teologic, pentru a face foarte clar cititorului Evangheliei sale cine este Iisus și ce înseamnă pentru Biserică persoana și lucrarea Sa.

Cuvântul ὀψία, care nu este o determinare temporală exactă, este delimitat mai exact prin expresia „când soarele apusese” – care arată și sfârșitul Sabatului, când era permisă și transportarea bolnavilor (despre interzicerea transportării în zi de Sabat, vezi Ier. 17, 21 ș.u.). Distincția din versetul nostru, dintre „cei ce pătimeau rău” și „demonizați” înseamnă că: a) nu orice boală se datorează lucrării demonice și b) posedarea

omului de către demon este un caz special de boală, poate cea „mai rea”, după mulți interpreți (vezi aceeași distincție și la 6, 13). Astăzi se depun multe eforturi de a explica cazurile demonizațiilor epocii Noului Testament (vezi de ex. 5, 1-20) cu ajutorul simptomatologiei psihiatriei contemporane, dar aceasta din urmă nu acoperă totdeauna spectrul înșelăciunii demonice din epoca Noului Testament. Există și acum, în epoca noastră, cazuri de demonizații care sunt în afara posibilităților de vindecare ale psihiatriei. Ceea ce trebuie însă accentuat în mod fundamental în relatarea noastră, precum și în alte relatări evanghelice asemănătoare, este că scopul evangheliștilor nu este descrierea demonizațiilor epocii lor, ci intervenția dinamică a lui Mesia în omenire, intervenție care are ca urmare izgonirea demonului și eliberarea omului din posedare. Este normal ca toate relatările evanghelice legate de acest subiect să descrie lucrarea eliberatoare plină de putere a lui Mesia cu terminologia și modurile de prezentare ale vremii lor. Ceea ce interesează pe cititorul de azi al Evangheliilor este de a surprinde mesajul care este emis pentru el din relatare, mesajul vieții și al eliberării, care este independent de lumea ideilor și a prezentărilor unei alte epoci diferite de a noastră.

Printr-o oarecare „exagerare populară” (Trembelas), evanghelistul notează că „toată cetatea” s-a adunat afară, la ușă, cu siguranță la casa lui Petru unde se aflau Iisus cu cei patru ucenici ai Săi. Expresia „a vindecat pe mulți” nu trebuie să ducă la concluzia că unii bolnavi au rămas nevindecați, pentru că „mulți” nu este limitativ, ci cuprinzător, și înseamnă că „cei vindecați erau o mulțime și că mulți erau demonii izgoniți” (Zigaben). De altfel, acel „i-a vindecat pe toți” din relatarea paralelă a lui Matei (8, 16) nu lasă loc de îndoială. Relatarea se încheie cu informația versetului 34, că Iisus „nu-i lăsa pe demoni să vorbească, pentru că-L știau”⁷⁴. Este normal ca Iisus să interzică demonilor să spună că Îl recunosc cine este (vezi în

⁷⁴ Manuscrisele B, C, L, W, Θ, f¹, 28, Colecțiile bizantine ș.a., păstrează grafia „că este Hristos”, cu siguranță din textul paralel de la Luca 4, 41 („că-L știau că El este Hristos”); textul fără adăugire este păstrat de Σiv, A, K, Δ, Π, și multe manuscrise minuscule.

paralel 1, 24 „te știu pe Tine cine ești...”), deoarece: a) descoperirea mesianității sale este lucrarea Sa și a lui Dumnezeu Tatăl, lucrare care se săvârșește în mod pedagogic, când și cum trebuie (vezi comentariile de mai jos la v. 43-44) și b) recunoașterea aceasta a demonilor nu este rezultatul credinței lor în Mesia, ci al fricii că a venit ceasul distrugerii lor (vezi iarăși 1, 24 „ai venit ca să ne pierzi”).

2.5. Extinderea activității lui Iisus în toată Galileea (1, 35-39) Lc. 4, 42-44

³⁵Și a doua zi, foarte de dimineață, sculându-Se, a ieșit și S-a dus într-un loc pustiu și Se ruga acolo. ³⁶Și a mers după El Simon și cei ce erau cu el. ³⁷Și aflându-L, I-au zis: Toți Te caută pe Tine. ³⁸Și El a zis lor: Să mergem în altă parte, prin cetățile și satele învecinate, ca să propovăduiesc și acolo, căci pentru aceasta am venit. ³⁹Și venind propovăduia în sinagogile lor, în toată Galileea, alungând pe demoni.

După activitatea taumaturgică din ziua anterioară (1, 21-34), în dimineața următoare – și deoarece cuvântul πρωί – dimineață indică o perioadă de timp destul de mare, evanghelistul o limitează prin έννυχα λίαν, adică foarte de dimineață, pe când era încă noapte – Iisus pleacă din casa lui Petru și se retrage în loc pustiu pentru a se ruga. Este normal ca activitatea din ziua precedentă să ducă poporul la gândul că a venit acel Mesia etno-politic așteptat. Iisus, vrând să evite o astfel de tragică interpretare greșită a misiunii Sale din partea poporului – că este un conducător lumesc – și urmărind să arate în mod pedagogic adevărata Sa misiune mesianică, evită manifestările entuziaste ale poporului.

Prevăzând cu siguranță că locuitorii Capernaumului îl iau drept un conducător lumesc cu putere supranaturală și că vor să îl aibă lângă ei ca să se folosească de puterea Lui taumaturgică, Iisus spune lui Petru și celor „împreună cu el”, care veniseră să îl caute, că misiunea Sa constă în a propovădui și în alte cetăți și sate: „căci pentru aceasta am venit”. Se naște întrebarea: cum

trebuie să fi fost înțeles verbul ἐξῆλθεν (a ieșit): a ieșit Iisus din Capernaum, așa cum susțin anumiți interpreți? sau „a venit (ἐξῆλθε)” în lume, cum se pare că susțin multe manuscrise vechi, care au (în loc de ἐξῆλθεν) ἐλήλυθα, ἐξελήλυθα, și care mai degrabă armonizează textul cu terminologia ioaneică? Părerea că verbul este „în mod deliberat nesigur (cu dublu sens)” (Lane) constituie o punte de legătură între cele două păreri, dar nu dă un răspuns satisfăcător. Prima părere se află mai aproape de text. Primirea entuziastă a oamenilor nu l-a făcut pe Iisus să-și schimbe țelul, de aceea și evanghelistul notează în versetul 39 că a predicat în sinagogile din toată Galileea și a eliberat pe oameni de demoni. El este propovăduitorul și eliberatorul nu numai a unei singure cetăți, ci al întregului popor al lui Dumnezeu și, așa cum se va vedea din continuarea Evangheliei, El este Mântuitorul numai al unui singur popor, ci al tuturor oamenilor. În scurta sa relatare, evanghelistul leagă foarte strâns învățătura lui Iisus de minunile Sale. Mesajul împărăției lui Dumnezeu, pe care îl transmite, nu este simplu o nouă învățătură, o învățătură morală mai înaltă decât precedentele cunoscute de omenire (de ex. cea greacă antică, cea vechi-testamentară și cea rabinică), ci o nouă „cale” de viață pentru oameni.

2.6. Vindecarea unui lepros (1, 40-45) Mt. 8, 1-4; Lc. 55, 12-16

⁴⁰Și un lepros a venit la El, rugându-L și îngenunchind și zicând: De voiești, poți să mă curățești. ⁴¹Și făcându-l-se milă, a întins mâna și S-a atins de el și i-a zis: Voiesc, curățește-te. ⁴²Și îndată s-a îndepărtat lepra de la el și s-a curățit. ⁴³Și poruncindu-i cu asprime, îndată l-a alungat, ⁴⁴Și i-a zis: Vezi, nimănui să nu spui nimic, ci mergi de te arată preotului și adu, pentru curățirea ta, cele ce a rânduit Moise, spre mărturie lor. ⁴⁵Iar el, ieșind, a început să propovăduiască multe și să răspândească cuvântul, încât Iisus nu mai putea să intre pe față în cetate, ci stătea afară, în locuri pustii, și veneau la El de pretutindeni.

În activitatea Sa taumaturgică din Galileea în general și, desigur, ca o culme a ei, se înscrie și vindecarea unui lepros⁷⁵, despre care evanghelistul nu dă determinări mai clare de timp și spațiu. În relatarea paralelă a lui Matei evenimentul este așezat imediat după Predica de pe munte (8, 1-4), ca primul dintr-un grup de minuni, iar în relatarea lui Luca (5, 12-16) „pe când era El într-una din cetăți”, după chemarea primilor ucenici. Cel de-al treilea evanghelist istorisește de asemenea vindecarea altor zece leproși în 17, 12-19.

Leprea este descrisă în capitolele 13-14 din Levitic și este împărțită de rabini în două tipuri, cea simplă și cea urâtă. Se știe din informațiile izvoarelor că poziția leproșilor în societatea vremii era tragică, datorită faptului că le era interzis cu severitate contactul cu ceilalți oameni, iar în sinagogă exista un loc special pentru ei. Mai mult, domina credința că boala lor era o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele lor.

Este important verbul *σπλαχνισθεῖς* – „făcându-I-se milă”, pe care evanghelistul îl folosește în versetul 41 ca să descrie atitudinea lui Iisus față de lepros (codicele D are *ὀργισθεῖς* – mâniindu-Se). Mesia simte milă („mânie”, după D) pentru fapta „bună foarte” a lui Dumnezeu care pătimea rău din pricina bolii. Dar nu rămâne numai la acest sentiment uman, ci purcede, prin puterea Sa dumnezeiască, la restabilirea fapturii. În antiteză, desigur, cu rabinii iudei, care evită orice contact cu leprosul, păzind prevederile Legii despre curăție, Acela, „întinzând mâna, Sa s-a atins” de el și a adăugat cu autoritate cuvintele „voiesc, curățește-te”. Rezultatul poruncii autoritare este descris cu concizie în versetul 42. Și iarăși evanghelistul nu se interesează să ne informeze despre persoana leprosului, ci să descrie o altă înfruntare biruitoare a lui Mesia cu puterile răului și ale stricăciunii, care avea ca rezultat vindecarea unui om, începutul unei noi omeniri fără semnele stricăciunii.

Iisus, după îndemnul pe care îl face celui vindecat, de a se prezenta la preot ca să aducă jertfa prevăzută de Levitic (14/4

⁷⁵ Vezi K. Lane, „*ΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ and ΟΡΓΙΣΘΕΙΣ*, Mark 1, 40-43”, *HThR* 16 (1923), 197 ș.u. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 62-75.

ș.u.) pentru curățire (doi miei de un an, o oaie și o anumită cantitate de făină de grâu și untdelemn; sau, pentru cei mai săraci, un miel și o pereche de turturele sau de porumbei și o cantitate mai mică de făină de grâu și untdelemn) și să primească permisiunea conviețuirii depline cu ceilalți oameni, îi interzice cu asprime⁷⁶ să povestească întâmplarea (v. 43-44). La multe dintre minunile care urmează, vom constata aceeași interdicție a lui Iisus, care însă nu este păzită totdeauna, așa cum nu este păzită nici în cazul de față, când cel vindecat povestește întâmplarea. Știrea are, desigur, un asemenea ecou, încât Iisus, din pricina mulțimi care venea la El, nu mai poate să intre pe față în cetăți, ci trebuie să rămână în locuri pustii, unde și acolo mulțimile îl întâlnesc (v. 45).

Interdicția „vezi, nimănui să nu spui nimic” stabilește așa-numita „taină a lui Mesia”. Expresia provine de la W. Wrede, care la începutul sec. al XX-lea, în cartea sa, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus-evangelium*, a susținut că poziția lui Iisus, în principal în evanghelia după Marcu, se datorează colaționării conștiinței de Sine a lui Iisus și a credinței primei comunități. Cu alte cuvinte evanghelistul, vrând să facă o punte de legătură între credința comunității, că Iisus este Mesia, și conștiința de sine a lui Iisus Însuși, Care nu credea în identitatea Sa mesianică, creează așa-numita „taină a lui Mesia”. Complicata teorie a lui Wrede creează o problemă inexistentă și încearcă să o rezolve – fără rezultat însă. În Evanghelia noastră există cu adevărat o „taină mesianică” – expresia s-a impus în cele din urmă de la Wrede și după – dar această taină se leagă de tactica pedagogică a lui Iisus în fața percepțiilor despre Mesia existente în lumea contemporanilor Săi iudei. El evită faptul de a fi socotit acel Mesia politic pe care îl așteptau iudeii ca un eliberator de sub jugul roman, de aceea se și îndepărtează de manifestările entuziaste ale mulțimii (vezi In. 6, 14-15) și, în mod pedagogic,

⁷⁶ Verbul *ἐμβριμάομαι, ἐμβριμῶμαι*, de la *βρίμη* (= răget, muget la animalele sălbatic), înseamnă „a muștra, a dojeni, a vorbi cu ton aspru” (vezi și 14, 5); la In. 11, 38: „a fi adânc mișcat”; vezi Blass-Debrunner, § 90.

Își descoperă succesiv identitatea Sa mesianică, pe care o vor dovedi, în cele din urmă, Crucea și Învierea Lui.

Cu vindecarea leproșului se atinge punctul culminant al activității lui Iisus din Galileea, înainte de a începe disputa Sa cu conducerea religioasă a iudaismului din unitatea 2, 1- 3, 6. Datorită faptului că în Vechiul Testament se păstrează numai două vindecări de leproși (Num. 12, 10-15; IV Regi 5, 1-19) și că, după rabini, vindecarea leprei este o acțiune tot atât de grea ca și învierea unui mort, vindecarea unui leproș din partea lui Iisus este un semn al puterii și o dovadă a mesianității Lui.

2.7. Vindecarea paralticului din Capernaum (2, 1-12) Mt. 9, 1-8; Lc. 5, 17-26

¹Și intrând iarăși în Capernaum, după câteva zile s-a auzit că este în casă. ²Și îndată s-au adunat mulți, încât nu mai era loc, nici înaintea ușii, și le grăia lor cuvântul. ³Și au venit la El, aducând un slăbănog, pe care-l purtau patru inși. ⁴Și neputând ei, din pricina mulțimii, să se apropie de El, au desfăcut acoperișul casei unde era Iisus și, prin spărtură, au lăsat în jos patul în care zăcea slăbănogul. ⁵Și văzând Iisus credința lor, i-a zis slăbănogului: Fiule, iertate îți sunt păcatele tale! ⁶Și erau acolo unii dintre cărturari, care ședeau și cugetau în inimile lor: ⁷Pentru ce vorbește Acesta astfel? El hulește. Cine poate să ierte păcatele, fără numai unul Dumnezeu? ⁸Și îndată cunoscând Iisus, cu duhul Lui, că așa cugetau ei în sine, le-a zis lor: De ce cugetați acestea în inimile voastre? ⁹Ce este mai ușor a zice slăbănogului: Iertate îți sunt păcatele, sau a zice: Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă? ¹⁰Dar, ca să știți că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: ¹¹Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta. ¹²Și s-a sculat îndată și, luându-și patul, a ieșit înaintea tuturor, încât erau toți uimiți și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Asemenea lucruri n-am văzut niciodată.

După prezentarea ecoului pe care l-a avut în popor predica și, de asemenea, activitatea lui Iisus, evanghelistul istorisește, în unitatea textuală 2, 1 - 3, 6, disputa Sa cu conducerea religioasă iudaică, o dispută care crește treptat, ajungând până la arestarea

și răstignirea Sa. În prima relatare a noii unități⁷⁷ cărturarii doar „cugetau în inimile lor” (2,6 ș.u.), fără să-și exprime gândurile, pe care însă Iisus le pricepe și le dă pe față; în imediat următoarea relatare, ei își exprimă obiecțiile către ucenici (2, 16), apoi adresează întrebări chiar lui Iisus (2, 18,24) și, în sfârșit, fariseii și irodianii se consfătuiesc și hotărăsc să găsească o modalitate „ca să Îl piardă” (3, 6) – lucru pe care îl și fac, așa cum se va vedea din continuarea Evangheliei.

Motivul disputei din prima relatare apare atunci când Iisus, cu „puterea/autoritatea” pe care o are, iartă păcatele paralticului adus la El pentru a-l vindeca. Exact această putere pe care o are Fiul Omului, „de a ierta păcatele pe pământ”, constituie și scopul central al relatării, pe care o păstrează toți cei trei evangheliști sinoptici (vezi Mt. 9, 1-8; Lc. 5, 17-26). Minunea vindecării paralticului nu este numai o manifestare a compătimirii pe care o are Iisus față de omul bolnav ci, în principal și prin excelență, o expresie și o dovadă a puterii Sale mesianice, prin care inaugurează o nouă epocă pentru omenire, epocă în care puterea lui satana se surpă, omul este eliberat din tirania lui și se întemeiază Biserica, în care credinciosul trăiește bunătățile și darurile lumii celei noi pe care o arată Dumnezeu prin Mesia. Putem susține că evangheliștii rețin această relatare ca să fundamenteze puterea pe care o are Biserica, de a ierta păcatele, putere pe care o primit-o de la întemeietorul și începătorul ei. Formularea ultimului verset din relatarea paralelă a lui Matei (9, 8 „și văzând toți...au slăvit pe Dumnezeu, care dă o astfel de putere oamenilor”) are clar o orientare eclesiologică și ne duce cu gândul de la puterea lui Mesia, „de a ierta păcatele pe pământ”, la puterea pe care o primește de la El Biserica.

⁷⁷ Despre relatarea 2, 1-12, vezi H. Jahnov, „Das Abdecken des Daches. Mc 2, 5; Lc 5, 19”, ZNW 24 (1925), 155-158. H. Branscomb, „Son Thy Sins are forgiven”, JBL 53 (1934), 53-60. R. T. Mead, „The Healing of the Paralytic – a Unit?”, JBL 80 (1961), 348-354. K. Kertelge, „Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündervergebung (Mk 2, 10)”, *Orientierung an Jesu. Festschrift J. Schmid*, 1973, 205-213. O. Hofius, „Jesu Zuspruch der Sündervergebung. Exegetische Erwägungen zu Mark 2,5b”, în volumul *Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη τοῦ Β. Στογιάννου*, 1988, 123-133.

Părerea anumitor exegeți istorico-critici, că răspunsul lui Iisus la cugetele cărturarilor (v. 5b-10) este o adăugire ulterioară a Bisericii la relatarea deja existentă a minunii, adăugire care se face ecoul discuțiilor ei cu iudaismul din vremea ei, nu are nici o întemeiere. Dimpotrivă, este mai rezonabil să primim că Biserica, pentru a-și fundamenta puterea ei de ierta păcatele, invocă puterea începătorului ei, putere pe care El Însuși a transmis-o ucenicilor Săi și prin ei Bisericii (vezi In. 20, 23).

Iisus, după călătoriile despre care se vorbește în cap. 1 al Evangheliei, se află iarăși în Capernaum (vezi 1, 21), unde lumea se strânge la casa unde locuiește – nu se definește dacă aceasta îi aparține Lui, lui Petru sau altcuiva – ca să asculte „cuvântul”. „Cuvântul” este un termen tehnic al Bisericii creștine primare, folosit pentru a arăta predicarea Evangheliei, fiind numit și „cuvântul Domnului” (F. Ap 8, 25; 15, 35; 19, 10; I Tes. 1, 8; II Tes. 3, 1 ș. a.). Într-un mod foarte expresiv, evanghelistul istorisește în versetele 3-4 încercarea celor patru oameni de a aduce înaintea lui Iisus un paralytic. Neputând să se apropie din cauza mulțimii care se adunase în casă și chiar și afară, se urcă pe acoperiș (cu siguranță pe scara din dosul casei, care exista la fiecare casă din Palestina), deschid o trecere (lucru ușor de făcut dacă avem în vedere materialele de construcție foarte simple ale vremii) și coboară înaintea lui Iisus „patul”⁷⁸ pe care se afla bolnavul. Anumiți comentatori contemporani, socotind imposibilă și cu neputință de realizat scena deschiderii acoperișului, deoarece această acțiune ar fi avut urmări asupra celor aflați sub acoperiș, susțin că cei patru însoțitori, după ce au urcat pe cel bolnav pe scara din spate pe acoperiș, l-au condus la Iisus, Care se afla la ușa casei și învăța pe oamenii adunați în fața casei. De notat și că Matei, în relatarea sa paralelă, omite cu totul descrierea modului în care paralyticul a fost dus înaintea lui Iisus. Evident că Matei se grăbește să ajungă imediat la punctul central al relatării.

⁷⁸ Cuvântul κράβαντος (sau κράββατος, κράβατος) este de proveniență nesigură și înseamnă „pat, în special jos și îngust” (Dimitrakos); în literatura greacă antică îi corespunde cuvântul „scaun de bucătărie, taburet”. Vezi lexicoanele W. Bauer și Dimitrakos.

Trebuie să notăm că, pe de o parte, cei patru nu spun chiar nimic lui Iisus – este grăitoare chiar fapta lor – și pe de altă parte că, în versetul 5, Iisus laudă credința „lor”, evident – atât pe cea a bolnavului cât și pe cea a celor patru însoțitori ai săi⁷⁹ pentru perseverența și inventivitatea lor. Omul care crede adânc nu se împiedică de obstacolele pe care le întâlnește, ci găsește modalități de a acționa pentru a atinge scopul urmărit, nu numai pentru sine, ci și pentru ceilalți, desigur, când aceștia se află la nevoie. Iisus, strigându-l pe paralytic „fiule” (vezi „fiică” la 5, 34), arată strânsa legătură familială care se creează în interiorul noii umanități, Biserica, pe care El Însuși o fondează și o întemeiază. Impresionant – și la prima vedere paradoxal – este faptul că bolii trupești, Iisus se adresează cu cuvintele „iertate îți sunt păcatele tale”⁸⁰. Această expresie, care a provocat cugetele cărturarilor prezenți, propune tema legăturii dintre păcat și boală, care, conform Noului Testament, este următoarea:

Intrarea păcatului în lume, după atitudinea de revoltă a primului om împotriva Ziditorului său, a avut ca rezultat boala, stricăciunea și moartea⁸¹. Boala așadar este expresia unei stări normale în lume, o stare „peste fire – παρὰ φύσιν”, de supunere a omului sub puterea răului. Desigur, acest lucru nu trebuie înțeles greșit, în sensul că fiecare boală este o urmare a unui anumit păcat personal, ci trebuie luat cu sensul că boala, în general, indică stricarea omenirii după supunerea ei sub puterea răului și îndepărtarea ei de izvorul vieții, care este Dumnezeu. Nicăieri în Evangheliile noastre Iisus nu vorbește la modul teoretic despre proveniența păcatului și despre urmările

⁷⁹ Vezi Victor al Antiohiei: „Nu credința paralyticului, ci a celor ce l-au adus. Căci sunt și cazuri în care cineva se vindecă prin credința altuia”.

⁸⁰ Ἀφίενται „[sunt] iertate” din textul nostru se întemeiază pe man. B, 28, 33, 565, 1241; man, P⁸⁸, Σ¹⁴, A, C, D, L, W, 090, f¹, f¹³, cele minuscule bizantine și traduceri siriace au ἀφέωνται; iar (Δ) Θ are ἀφίωνται. Despre interpretarea hristologică a lui ἀφίενται, vezi O. Hofius, art. cit., 123-133.

⁸¹ O părere analogă există și în Talmud, unde, desigur, se regăsește fraza „Nimeni nu se ridică din patul de boală înainte de a i se ierta toate păcatele” (noteată Branscomb în comentariul său). Despre problema legăturii dintre păcat și boală în Noul Testament, vezi I. Karavidopoulos, *Ἡ ἁμαρτία κατὰ τὸν Ἀπ. Παῦλον*, 1968.

triste ale lui, ci peste tot o presupune ca fiind o realitate cunoscută tuturor – având diferitele boli ca simptome ale acestei realități – în care El îl întâlnește pe om și îl izbăvește. Epoca lui Mesia era așteptată ca o epocă în care se va nimici păcatul cu toate urmările lui; de aceea și Iisus Hristos este prezentat de scriitorii sfinți ai Noului Testament ca „Cel ce ridică păcatul lumii” (In. 1, 29) și care distruge „lucrările diavolului” (I In. 3, 8). Minunile lui Iisus exprimă exact această biruință a lui Dumnezeu asupra puterilor satanice care-i țin legați pe oameni și, în același timp, indică începutul noii epoci care aduce oamenilor mântuirea.

Trebuie să mai notăm că Noul Testament nu se interesează să ne dea o interpretare științifică originii bolii în lume, ci socotind-o ca pe o stare de stricăciune cunoscută, expune calea izbăvirii de această stare de stricăciune, cale pe care Iisus Hristos a făcut-o accesibilă oamenilor. Noul Testament nu opune noilor credințe științifice despre originea bolii o interpretare mai veche, nici nu propune în locul medicului pe Iisus Hristos. Mesajul lui este mesaj izbăvitor, de care au nevoie atât cei bolnavi, cât și cei sănătoși. Știința este un dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului și nimeni nu poate decât să se folosească de noile succese medicale, având în paralel sentimentul că taina vieții și a morții care-l înconjură, oricât ar fi de luminată în anumite laturi ale sale de posibilitățile științifice pe care le are omul ca dar al lui Dumnezeu, își află rezolvarea finală în Crucea și Învierea lui Hristos.

Cuvintele autoritare ale lui Iisus – „iertate îți sunt păcatele tale” – sunt socotite de către cărturarii prezenți ca „blasfemie” împotriva lui Dumnezeu (v. 6-7). Neputând primi identitatea mesianică și puterea lui Iisus, teologii iudaismului cred că El Își însușește prin blasfemie – adică printr-o atitudine jignitoare pentru Dumnezeu – puterea pe care o are numai Dumnezeu⁸²; este desigur cunoscut faptul că pentru hulă împotriva lui Dumnezeu se prevede pedeapsa cu moartea⁸³. Iisus simte („cunoscând ...cu

⁸² Vezi Ieș. 34, 6-7; Is. 43, 25-26; 44, 22. Despre concepția iudaică despre puterea numai a lui Dumnezeu de a ierta păcatele, vezi G. F. Moore, *Judaism I*, 535 și Billerbeck I, 495 ș.u.

⁸³ Lev. 24, 11 ș.u., Num. 15, 30. Vezi în paralel Mc. 14, 64.

duhul Lui”) gândurile cărturarilor și evaluează aceste gânduri ivite „în inimile lor” („inima” arată, conform antropologiei biblice, toată activitatea interioară a omului, cea gânditoare, cea simțitoare și cea volitivă); îi întreabă apoi ce lucru socotesc că e mai ușor, iertarea păcatelor sau vindecarea bolii trupesti (v. 8-9). Cu siguranță că oamenii socotesc mai dificilă vindecarea trupestă și mai ușoară iertarea păcatelor, care nu se poate controla și constata. Iisus însă vede unitar cauza și efectul și combate rezultatul văzut al păcatului, boala – ceea ce văd toți – în timp ce concomitent distruge și cauza, ca Fiul Omului, Care are „puterea” de a ierta păcatele pe pământ. Porunca dată paralticului „Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta” (v. 11) este împlinită imediat, astfel încât toți să se minuneze și să slăvească pe Dumnezeu pentru minunea pe care o văd (v. 12).

Pentru prima dată în Evanghelia noastră întâlnim, în versetul 10, titlul mesianic *Fiul Omului*, pe care îl folosește numai Iisus despre Sine. Acest titlu nu se mai folosește nicăieri în Evanghelii ca o chemare a lui Iisus de către altcineva sau ca o expresie a evangheliștilor pentru Iisus. De asemenea, titlul acesta nu se află în alte cărți ale Noului Testament afară de Evanghelii, singura excepție fiind pasajul din F. Ap 7, 56, unde este folosit de primul martir, Ștefan. Termenul provine din Vechiul Testament (vezi Dan. 7, 13-14) și din literatura apocaliptică iudaică (vezi Apocalipsa lui Enoh 37-71), unde indică comunitatea eshatologică a Sfinților Celui Preaînalt, care culminează într-o singură persoană, simbol al noii umanități. Interpretarea individuală a termenului a ajuns să domine încet-încet în iudaism și Fiul Omului era așteptat ca Mântuitorul și Judecătorul eshatologic, care va veni din cer. Această așteptare apocaliptică a Judecătorului ceresc al vremurilor din urmă a coexistat în iudaism împreună cu cealaltă așteptare cunoscută, a regelui-Mesia, care va avea originea în neamul lui David.

Câțiva interpreți protestanți mai noi susțin că Iisus însuși nu a folosit despre Sine termenul *Fiul Omului*, ci prima comunitate creștină a identificat pe Iisus cu așteptatul Fiu al Omului și aceasta a pus mai târziu în gura lui Iisus termenul

acesta. Această părere nu poate fi primită, în principal pentru următorul motiv: Termenul Fiul Omului nu este obișnuit în Biserica primară ca o numire a lui Iisus, nici nu se vorbește în vreun text al Noului Testament despre Iisus ca Fiu al Omului – lucru care ar fi trebuit să se întâmple dacă era corectă părerea de mai sus. Pe de altă parte, în toate cazurile în care acest termen este folosit în Evanghelii, el redă cuvintele lui Iisus Însuși despre Sine. Aceasta înseamnă că evangheliștii au păstrat în amintirea lor autocaracterizarea aceasta a lui Iisus, în timp ce, dacă ei înșiși l-ar fi folosit primii, ar fi trebuit să existe și în alte locuri din Evangheliile lor și nu numai și numai în cuvintele lui Iisus. De asemenea, nici o susținere nu are nici părerea lui A. Schweitzer, pe care l-au urmat și alți interpreți, că Iisus a folosit acest titlu, dar înțelegea prin el o altă persoană, diferită de Sine, care urma să vină în vremurile din urmă.

Să adăugăm, în sfârșit, că aceste cuvinte ale lui Iisus în care se regăsește termenul Fiul Omului, se pot deosebi în trei categorii: a) cuvinte care se referă la venirea viitoare a Fiului Omului ca Judecător eshatologic; b) cuvinte referitoare la Pătimirea și Învierea Fiului Omului și c) cuvinte despre puterea pe care o are în timpul activității Sale de pe pământ. În cea de-a treia categorie aparține și cuvântul versetului 10.

2.8. Chemarea lui Levi (2, 13-17)

Mt. 9, 9-13; Lc. 5, 27-32.

¹³Și iarăși a ieșit la mare și toată mulțimea venea la El și îi învăța. ¹⁴Și trecând, a văzut pe Levi al lui Alfeu, șezând la vamă, și i-a zis: Urmează-Mi! Iar el, sculându-se, l-a urmat. ¹⁵Și când ședea El în casa lui Levi, mulți vameși și păcătoși ședeau la masă cu Iisus și cu ucenicii Lui. Că erau mulți și-l urmau. ¹⁶Iar cărturarii și fariseii, văzându-L că mănâncă împreună cu vameșii și păcătoșii, ziceau către ucenicii Lui: De ce mănâncă și bea Învățătorul vostru cu vameșii și păcătoșii? ¹⁷Dar, auzind, Iisus le-a zis: Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. N-am venit să chem pe cei drepți, ci pe păcătoși la pocăință.

În versetele 13-17 se vorbește despre chemarea lui Levi și despre faptul că Iisus și ucenicii Săi mănâncă împreună cu vameșii și păcătoșii⁸⁴. Faptul acesta e povestit și de ceilalți doi sinoptici, imediat după vindecarea paralticului din Capernaum, cu diferența că în Evanghelia după Matei cel chemat poartă numele de Matei. Este general acceptat că Matei și Levi⁸⁵ sunt două numiri ale aceleiași persoane a cărei chemare de către Iisus și hotărâre imediată de a-L urma pe Cel ce-l cheamă ne-o relatează cei trei evangheliști.

Evangheliștii nu istorisesc această chemare pentru a arăta cum s-a completat grupul celor 12 ucenici – de altfel, în afară de chemarea primilor patru și a lui Levi, din această relatare, nicăieri nu se vorbește despre chemarea celorlalți – ci pentru a da încă o întâmplare, tip și model de reacție imediată la chemarea lui Iisus și, desigur, de această dată a unui om care provine din rândurile păcătoșilor. Relatarea se termină cu cuvântul din versetul 17, prin care Iisus, răspunzând la cârtelile fariseilor, explică rațiunea și scopul activității Sale între vameși și păcătoși.

Acest cuvânt, susțin adepții școlii istorico-critice, era inițial independent de restul istorisirii. Desigur, nu este exclus ca Iisus să fi folosit acest cuvânt sau altele asemenea în contextul altor împrejurări și aceste cuvinte să fi circulat în Biserica primară independent de întâmplările care le-au provocat; în tradiția evanghelică însă, cuvântul din versetul 17 este atât de organic legat de relatarea care îl precede încât, ne-existând elemente pentru teoria contrară, se poate primi legarea istorică a lui de

⁸⁴ Vezi J. Jeremias, „Zöllner und Sünder”, ZNW 30 (1931), 293-300. R. Pesch, „Lévi-Matthäus (Mc 2, 14 9, 9, 10, 3)”, ZNW 59 (1968), 40-56. Idem, „Das Zöllnergastmahl (Mk 2, 15-17)”, *Mélanges bibliques en hommage B. Rigaux*, 1970, 63-87.

⁸⁵ În loc de Λευί în 2, 14, anumite manuscrise au Λευί (Σιν*, A, K, Γ, Δ) și altele Ἰάκωβον (D, Θ, f¹³, 565 ș.a., evident armonizând textul cu 3, 18. Nu se pune problema îndoielii asupra grafiei Λευί, deoarece evanghelistul nostru este constant în folosirea numelor principale și de aceea foarte rar se găsesc modificări în manuscrise, așa cum observă R. C. Nevius, „The Use of Proper Names in St. Mark”, *Studia Evangelica* 2, 225-228.

evenimentul chemării lui Levi și de discuțiile care au urmat, despre faptul că Iisus mănâncă împreună cu vameșii.

Acel „iarăși” din versetul 13 leagă noua ieșire a lui Iisus din Capernaum spre lac de cea din 1, 16-20, în care i-a chemat pe cei patru pescari să îl urmeze. Ținutul „de lângă mare” este un loc preferat de învățatură al lui Iisus, în care adesea evangheliștii îl prezintă învățând mulțimile care curg spre el. Evident, după ce învață mulțimile, Iisus îl întâlnește pe Levi șezând „la vamă” (v. 14) și îi adresează chemarea prin verbul cunoscut și din relatarea 1, 16-20 – „urmează Mie”. Este foarte tipic răspunsul imediat al lui Levi. Evanghelistul nu se interesează să justifice această hotărâre impresionată prin vreo oarecare informație care să completeze imaginea despre o întâlnire anterioară a lui Levi cu Iisus sau cu primii patru pescari pe care poate că-i cunoștea, ci urmărește mai degrabă să arate hotărârea vameșului ca un model de răspuns imediat, evident un model de urmat. Este vorba despre o schimbare copleșitoare a modului de viață, pe care noul adept al lui Iisus o sărbătorește printr-un mare ospăț la casa sa (prin „în casa lui” se subînțelege, evident, casa lui Levi; vezi în paralel Lc. 5, 29), la care participă „mulți vameși și păcătoși” (v. 15). Acest lucru provoacă întrebarea cărturarilor, întrebare care conține o critică puternică și o dezaprobare adâncă a poziției lui Iisus și a ucenicilor Lui în versetul 16: „că mănâncă împreună cu vameșii și păcătoșii”⁸⁶. Exact aici se vede diferența dintre concepția fariseilor despre Mesia și cea a creștinilor: După cărturari, nu este de înțeles cum Mesia, care este sfânt, să frecventeze pe cei necurați, pe cei păcătoși; prin urmare, Iisus nu este Mesia, devreme ce atitudinea Sa nu diferă de atitudinea de desconsiderare a Legii. Hristos, prin atitudinea Sa, arată cum sfințenia nu înseamnă evitarea comunicării cu păcătoșii, ci dimpotrivă, întâlnirea cu ei și transfigurarea lor, chemare pentru pocăință și mântuire. De altfel, acest lucru se și subliniază în cuvântul din versetul 17, cu

⁸⁶ Grafia textului nostru se bazează pe manuscrisele B, D, W, it, în timp ce manuscrisele P⁸⁸, A, f¹, cele minuscule și traduceri siriene au „mănâncă și bea”, manuscrisul Θ are „mâncați”, iar manuscrisele G, 565, 700 ș.a. au „mâncați și beți”.

o oarecare ironie ascunsă la adresa cărturarilor care se socoteau curați și drepti. „Cei tari” sunt sănătoși, „cei care pătimesc rău” sunt cei bolnavi. Poate că fraza „nu au nevoie de doctori cei tari, ci cei ce pătimesc rău” este un proverb al epocii pe care Iisus îl aduce în domeniul sănătății și bolii religioase, așa cum clar se vede din al doilea hemistih: „nu am venit să chem pe cei drepti, ci pe cei păcătoși” („...la pocăință”, după relatarea paralelă din Lc. 5, 32). Ironia ascunsă constă în faptul că, cărturarii, care se socotesc pe ei înșiși drepti, se află în aceeași stare de a avea nevoie de doctor, la fel ca și păcătoșii, cu diferența că aceștia din urmă simt și primesc darul vindecător al lui Iisus-doctorul, în timp ce primii, mulțumiți de siguranța vanitoasă a suficienței lor religioase, nu răspund la chemarea lui Iisus la pocăință.

2.9. Întrebarea despre post (2, 18-22)

Mt. 9, 14-17; Lc. 5, 33-39.

¹⁸Ucenicii lui Ioan și ai fariseilor posteau și au venit și l-au zis Lui: De ce ucenicii lui Ioan și ucenicii fariseilor postesc, iar ucenicii Tăi nu postesc? ¹⁹Și Iisus le-a zis: Pot, oare, prietenii mirelui să postească cât timp este mirele cu ei? Câtă vreme au pe mire cu ei, nu pot să postească. ²⁰Dar vor veni zile, când se va lua mirele de la ei și atunci vor posti în acele zile. ²¹Nimeni nu coase la haină veche petic dintr-o bucată de stofă nouă, iar de nu, peticul nou va trage din haina veche și se va face o ruptură și mai rea. ²²Nimeni, iarăși, nu pune vin nou în burdufuri vechi, iar de nu, vinul nou sparge burdufurile și vinul se varsă și burdufurile se strică; încât vinul nou trebuie să fie în burdufuri noi.

Întrebarea despre post⁸⁷, care este transmisă și de ceilalți sinoptici, se leagă direct de relatarea precedentă în care Iisus

⁸⁷ Vezi G. Braumann, „An Jenem Tag” Mk 2, 20, NT 6 (1963), 264-267. J. Dupont, „Vin vieux, vin nouveau”, CBQ 15 (1963), 268-304. A. Kee, „The Question about Fasting”, NT 11 (1969), 161-173; idem, „The old coat and the new Wine”, NT 12 (1970), 13-21. J. A. Ziegler, „The Removal of the Bridegroom. A Note on Mk 2, 18-22”, NTS 19 (1972/73), 190-194.

„mănâncă împreună cu păcătoșii și vameșii”, urmat și de ucenicii Lui. Și în timp ce în relatarea anterioară cărturarii și fariseii întreabă pe ucenici de ce învățătorul lor mănâncă împreună cu păcătoșii, în relatarea de față Iisus Însuși este întrebat – evanghelistul nu spune cine sunt cei care „au venit și i-au zis” – de ce ucenicii Lui nu postesc, în timp ce ucenicii lui Ioan și ucenicii fariseilor postesc („postesc adesea și fac rugăciuni”, după Lc. 5, 33). Desigur, perifriza lui Marcu ἡσαν νηστεύοντες nu arată exact ceea ce arată versetul paralel, din Lc. 5, 33, adică obiceiul de a posti ci, mai degrabă face aluzie la faptul că în acele zile se vor afla în post, fără însă a delimita despre ce post mai exact este vorba. Postul pe care îl cerea Legea era cel din ziua împăcării (Lev. 16, 29; vezi în paralel F. A. 27, 9), dar se încetățenise, în cercurile fariseilor, obiceiul de a se posti de două ori pe săptămână, marțea și joia (vezi Lc. 18, 12); desigur, și amintirea anumitor evenimente istorice era unită cu postirea⁸⁸.

Răspunsul lui Iisus la întrebarea pusă este dublu: pe de o parte, spune în versetele 19-20 că postul este nepotrivit cu veselia de acum a ucenicilor, care au împreună cu ei pe Mirele, pe de alta, adaugă în versetele 21-22, postul presupune o înnoire generală a omului, deoarece altfel seamănă cu un „petic” nou pe o haină veche, care, în loc să unească ruptura, o face și mai mare. Postul, ca expresie a zdrobirii inimii și a plângerii, nu poate conviețui cu starea de veselie de acum a ucenicilor. Nepotrivirea este arătată prin imaginea „prietenilor mirelui” care se află împreună cu „mirele”. Să începem cu cel de-al doilea. Este clar că Iisus se socotește „mire”. Acest termen nu este folosit nici în Vechiul Testament și nici în iudaism cu înțeles mesianic; el se află însă în Noul Testament (vezi, în special, Mt. 25, 1 ș.u.), desigur în legătură cu prezentarea Bisericii ca „mireasă” a lui Hristos (vezi Ap. 21, 2,9; 22, 17; Vezi în paralel 5, 25b-27) și mai târziu apare în imnografia Bisericii. Ca precedent biblic, trebuie socotim prezentarea nunții lui Dumnezeu cu poporul Său, cunoscută de la prooroci – îndepărtarea lui de Dumnezeu este

⁸⁸ Despre postul la iudei, vezi *excursus*-ul special din comentariul lui Billerberck, IV, 1, 77-114.

socotită ca o perturbare a legăturii de nuntă – precum și concepția rabinică despre faptul că darea Legii pe Sinai este vremea logodnei, iar vremurile lui Mesia, epoca nunții lui Dumnezeu cu poporul Său⁸⁹. „Prietenii mirelui”, așadar, nu pot posti atâta vreme cât mirele este împreună cu ei. Ceea ce prin întrebarea retorică este exprimat în versetul 19a ca fiind incredibil, este reluat deschis în v. 19b, printr-un paralelism sinonimic, care amintește de poezia ebraică. De altfel, astfel de paralelisme poetice caracterizează stilul învățăturilor lui Iisus, așa cum este transmis de evangheliștii sinoptici. Υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (în original „fiii nunții”) sunt prietenii mirelui, cei chemați la nuntă, care fac parte din suita mirelui, se distrează împreună cu el și participă activ atât la pregătirea ceremoniei cât și la săvârșirea ceremoniei de nuntă, care avea ca personaj central pe mire⁹⁰.

Trecerea de la imaginea mirelui la mirele-Hristos subînțeles, se face cu versetul 20, în care se spune că, în ciuda acestora, mirele, cândva, „se va lua de la ei”. Îndepărtarea forțată a mirelui (vezi Is. 53, 8 „s-a luat de pe pământ viața lui”) va constitui un motiv de plâns și de post pentru ucenicii Lui, așa cum foarte clar se spune în 20b „și atunci vor posti în ziua aceea”. Interpreții care iau versetele 19b-20 ca un adaus al Bisericii, cu scopul de a justifica postul ei și ca un *vaticinium ex eventum* legat de moartea mirelui, nu înțeleg faptul că Iisus, în mod repetat în Evanghelia după Marcu, prevede și anunță mai dinainte moartea Sa, în vederea căreia îi pregătește continuu pe ucenicii Săi.

Avem aici o primă referire la moartea Lui, care este limpede anunțată prin proorociile din 8, 31; 9, 31-32; 10, 33-34. De altfel, structura poetică și ritmică a versetului 19 este un element caracteristic stilului lui Iisus, așa cum s-a întipărit în Evangheliile

⁸⁹ Os. 2, 19; Is. 54, 4 ș.u.; 62, 4 ș.u.; Iez. 16, 7 ș.u.; vezi și Jeremias, νυμφίος, în *ThWNT* 4, 1092-99.

⁹⁰ Vezi Billerberck I, 500-518. Despre interpretarea alegorică dată expresiei υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος de către interpreții latini până la sfârșitul Evului Mediu, vezi F. G. Cremmer, „Die Söhnhe des Brautgemachs (Mk 2, 19 par) in der griechische und lateinischen Schrifterklärung”, *BZ* 11 (1967), 246-253.

sinoptice și, prin urmare o garanție a vechimii cuvântului. Trebuie să adăugăm și faptul că, despre post Iisus mai vorbește și în alte locuri din tradiția evanghelică (vezi, de ex., Mt. 6, 16 ș.a.).

„În ziua aceea” nu se referă la necazul eshatologic dinainte de judecata finală⁹¹, ci, așa cum tradiția ermeneutică patristică și mulți interpreți mai noi susțin, se referă la ziua răstignirii⁹² mirelui Bisericii și, prin urmare, la ziua de vineri, ca zi de plângere și post pentru creștini. De altfel, este cunoscut că Biserica creștină a hotărât ca zile de post Miercurea și Vinerea, în loc de postul iudaic de Marți și Joi (vezi *Didahia* 8, 1).

Răspunsul lui Iisus se întregeste în versetele 21-22 cu două imagini specifice și grăitoare din viața de zi cu zi, care în gura lui Iisus primesc un simbolism teologic adânc.

a. Ἐπίβλημα (petic) este o bucată de pânză care se pune peste o alta, „compresă”, învelitoare, acoperământ, petic; ῥάκος înseamnă haina învechită, ruptă, dar și o bucată de pânză în general; în sfârșit ἄγραφο (și ἄγραπτο – vezi în paralel și γναφεῖο, γναφεύς) este haina neîmpletită și, prin urmare, nouă. Expresia ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάθου înseamnă bucată de pânză nouă, petic. Iisus invocă practica de fiecare zi în care nimeni nu „cârpește” o haină veche cu o bucată de pânză nouă, pentru că în cazul acesta „plinirea”, amestecul care se face, ca unul ce este și nou și vechi, trage de vechea haină și astfel ruptura se face mai mare. După forma pe care o are cuvântul la Lc. 5, 36, paguba este dublă, deoarece se rupe și pânza cea nouă din care se taie bucata și nici cea veche nu se drege.

b. În a doua imagine, Iisus invocă experiența comună a ascultătorilor Săi, după care nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi, deoarece prin fermentarea care se întâmplă cu vinul nou se vor sparge cele vechi și nerezistente, iar vinul se va vărsa și el. Pentru vinul cel nou este nevoie de burdufuri noi și, desigur,

⁹¹ Acest lucru îl presupune Braumann, *art. cit.* 264 ș.u..

⁹² Sfinții Părinții care socotesc această frază ca o aluzie la înălțarea lui Iisus (de ex. Victor al Antiohiei, Teofilact, Chiril al Alexandriei) nu sunt departe în fond de tradiția ermeneutică patristică, care socotește „ziua aceea” ca referindu-se la sfârșitul activității pământești a lui Iisus.

mai trainice⁹³. Înțelesul acestor două imagini în legătură cu tema postului este determinat de adjectivele folosite în versetele interpretate: vechi – nou. Postul ucenicilor lui Ioan și al fariseilor ține de o stare religioasă veche; prin învățătura Sa însă, prin viața și prin moartea Sa, Iisus pune începutul unei noi stări religioase în lume.

Și, desigur, postul are poziția lui în această nouă stare. Dar postul nu poate în nici un fel să fie un „petic” nou la o haină veche, nu poate să fie un act cu un conținut nou lipit, la modul exterior, de un mod de viață vechi. Este necesară o înnoire generală a omului, un nou mod de viață, în care postul nu va fi un petic nou, ci va aparține organic omului celui nou. În general creștinismul nu a fost o „diortosire” în anumite puncte a iudaismului, ci ceva „nou”. Expresia lui Pavel – „iată toate s-au făcut noi” (II Cor. 5, 17) – constituie comentariul cel mai bun la cele două cuvinte ale lui Iisus interpretate anterior, care rezumă, pe motivul întrebării despre post, vinul cel nou al creștinismului și nevoia existenței unor noi burdufuri ca să îl primească⁹⁴.

2.10. Înțelesul adevărat al odihnei din ziua Sabatului (2, 23 - 3, 6)

Libertatea „noii învățături” față de cea veche se vede și în atitudinea lui Iisus față de odihna din ziua Sabatului, așa cum

⁹³ Γραφία καὶ ὁ οἶνος ἐκξεῖται καὶ οἱ ἄσκοι ἀπολοῦνται, mărturisită în man. Σιν, A, C, K, Δ, (W, Θ), Π, 074, cele minuscule ș.a., a fost socotită de critici ca o normalizare a textului și armonizare cu paralelele de la Mt. 9, 17 și Lc. 5, 37. De asemenea, armonizare cu Lc. 5, 38 este socotită și grafia de la sfârșitul v. 22 „ἀλλά νέον εἰς ἄσλους βληθέν”. Vezi Metzger, 79.

⁹⁴ Teofilact, urmând lui Hrisostom, primește părerea că ucenicii lui Iisus nu sunt încă destul de tari ca să poarte greutatea postului, ci sunt slăbiți ca o haină veche: „nu era de folos dar să le pună lor porunca grea a postului”. Și adaugă disjunctiv și o a doua interpretare: „Sau și așa să înțelegi: că ucenicii lui Hristos, noi fiind, nu pot să lucreze așezămintele și legile cele vechi”. Această interpretare o continuă și Victor al Antiohiei, care însă adaugă: „... iar după o vreme și virtutea și postirea de apoi arată că nu mai era nevoie să pună legile și așezămintele vechi... ci ei urmau să postească de voie prin virtute”.

este descrisă această atitudine în următoarele două episoade: a) trecerea prin semănături (2, 23-28) și b) vindecarea omului cu mâna uscată în sinagogă (3, 1-6). Și în aceste două episoade, Iisus acționează ca Domn al Sabatului, care dă odihnei adevăratul ei înțeles.

2.10.1. Trecerea prin semănături (2, 23-28)

Mt. 12, 1-8; Lc. 6, 1-5.

²³Și pe când mergea El într-o sâmbătă prin semănături, ucenicii Lui, în drumul lor, au început să smulgă spice. ²⁴Și fariseii Îi ziceau: Vezi, de ce faci sâmbăta ce nu se cuvine? ²⁵Și Iisus le-a răspuns: Au niciodată n-ați citit ce a făcut David, când a avut nevoie și a flămânzit, el și cei ce erau cu el? ²⁶Cum a intrat în casa lui Dumnezeu, în zilele lui Abiatar arhiereul, și a mâncat pâinile punerii înainte, pe care nu se cuvenea să le mănânce decât numai preoții, și a dat și celor ce erau cu el? ²⁷Și le zicea lor: Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. ²⁸Astfel că Fiul Omului este domn și al sâmbetei.

Acest episod, ca și discuția iscată de el, este păstrat de toți cei trei sinoptici⁹⁵. Dar în timp ce toți trei sfârșesc prin cuvântul despre stăpânirea pe care o are Fiul Omului asupra Sabatului, numai Marcu păstrează o afirmație, importantă pentru că pune o ierarhie între om și Sabat: „sâmbăta a fost făcută pentru om și nu omul pentru sâmbătă” (v. 27).

Pe când ucenicii împreună cu Iisus traversează printr-un ogor semănat într-o zi de Sabat, ei smulg spice în drumul lor. Foarte mute discuții există între comentatori, dacă ὁδὸν ποιεῖν înseamnă „a deschide un drum/a face drum” sau „a merge prin”.

⁹⁵ Vezi F. W. Beare, „The Sabbath was made for Man?”, *JBL* 79 (1960), 130-136. F. Gils, „Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat” (*Mc* 2,27), *RB* 69 (1962), 506-523. E. Lohse, „Jesu Worte über den Sabbath”, *Judentum-Christentum-Kirche. Festschrift J. Jeremias*, 1964, 79-89. L. Hay, „The Son on Man in Mark 2, 10 and 2, 28 f”, *JBL* 89 (1970), 69-75. A. J. Hultgren, „The Formation of the Sabbath Perikope in Mark 2, 23-28”, *JBL* 91 (1972), 38-43. G. Gratsea, *Τό Σάββατον ἐν Κουμράν καὶ τῇ Κ.Δ.*, 1971, 118 ș.u..

Verbul paralel din literatura clasică - ὁδοποιεῖν - înseamnă prima variantă⁹⁶. Deschiderea drumului ar fi necesitat călcarea semănăturilor și nu numai smulgerea (τίλειν); în continuarea relatării, de altfel, din discuția lui Iisus cu fariseii reiese că ucenicii sunt judecați pentru că taie spice pentru a mânca boabele de grâu, lucru pe care ceilalți doi sinoptici îl spun deschis, Matei justificând gestul prin foamea ucenicilor. Prin urmare, ὁδὸν ποιεῖν înseamnă a merge, ca și latinescul *iter facere* – unul din latinisme din limbajul evanghelistului⁹⁷.

În sine, acest gest al ucenicilor, nu era interzis de Deuteronom, ale cărui prevederi permiteau ca cineva să mănânce spice în timp ce trece printr-un ogor, dar nu îngăduiau ca el să se folosească de seceră pentru a aduna mai multe; de asemenea, acestea permiteau ca cineva să mănânce struguri atunci când trece printr-o vie străină, dar nu-i îngăduiau să ia struguri în coș (*Deut.* 23, 25 ș.u.). Oricum, această faptă a ucenicilor a fost socotită de farisei ca un fel de seceriș și de adunare de hrană, ca o faptă care încalcă cele 39 de interdicții despre lucrul în zi de Sabat, și a fost vestită lui Iisus deoarece, după mentalitatea rabinilor, învățătorul este direct responsabil de faptele ucenicului său, îndeosebi de faptele care se leagă de păzirea Legii. Evanghelistul nu o spune deschis aici, dar o presupune în relatările din 2, 1 ș.u., când fariseii urmăresc cu ochi cercetător și rău-voitor acțiunile lui Iisus și ale ucenicilor Lui. Impresionează pe cititorul de azi al Evangheliei zelul cu care Fariseii sunt prezentați ca apărători fanatici ai literei Legii, amintind astfel de cazurile analoage ale imitatorilor lor de mai târziu. „Este ceva obișnuit ca oameni având stricată mintea și inima să arate zel și o atenție copleșitoare față de oarecare tipuri și prevederi religioase exterioare, deoarece cred că în felul acesta vor fi ispășiți de lejeritatea morală și lenevia lor” (Trembelas).

⁹⁶ Vezi Xenofont, *Κύριον Ἀνάβασις*, 3, 2,24. 4, 8,8. 5, 1, 13; vezi în paralel *Is.* 62, 10; *Ps.* 79, 10. Grafia ὁδοποιεῖν este mărturisită de man. B, f¹, 892, ș.a..

⁹⁷ Așa au și înțeles de altfel expresia copiștii manuscriselor f¹³, 526 ș.a. care l-au înlocuit cu ὁδοποροῦντες „mergând pe cale”.

La întrebarea fariseilor, Iisus răspunde cu o altă întrebare (v. 25 ș.u.), trimițându-i la scena relatată în Vechiul Testament (I Regi 21, 1-6), pe care cu siguranță trebuie să-l fi cunoscut și aceia – „niciodată n-ați citit ce a făcut...?”) – în care David, prigonit de împăratul Saul, a intrat în cortul mărturiei și, ca să-și astâmpere foamea sa și a însoțitorilor lui, a mâncat din „pâinile punerii înainte”. Este vorba despre pâinile care, după rânduielile Leviticului (24, 5-9), erau în număr de 12, se păzeau timp de o săptămână în cortul mărturiei și după aceea se consumau de către preoți. Evanghelistul notează că faptul acesta, care după tradiția rabinică s-a întâmplat în zi de Sabat, a avut loc „în zilele lui Abiatar arhiereul” (v. 26), informație care creează destule probleme deoarece, după textul Vechiului Testament (I Regi 21, 1-6) arhiereu era atunci Abimelec, tatăl lui Abiatar. De notat și că anumite manuscrise omit informația aceasta⁹⁸, care de altfel nu este transmisă nici de Matei și Luca în relatările lor paralele. Interpreții, încercând să justifice această informație inexactă a lui Marcu, spun că arhiereul avea două nume sau că Abimelec era un simplu preot și Abiatar era arhiereu sau că, deși Abimelec era arhiereu, Abiatar îl asista adesea sau, că întreaga expresie a evanghelistului are un caracter general și nu explicativ de referire la Vechiul Testament sau, că numele lui Abiatar era mult mai cunoscut decât cel al tatălui său s.a.m.d.. Credem că faptul că cei doi evangheliști sinoptici ulteriori, Matei și Luca, omit informația aceasta a lui Marcu, lasă să se înțeleagă că este vorba despre o limbă interpretativă conjunctural a unui oarecare copist, care a intervenit în text și care din amintire a așezat evenimentul în timpurile lui Abiatar. Dacă însă această informație a existat cu adevărat în textul lui Marcu, atunci pe bună dreptate ne putem întreba de ce ceilalți doi Sinoptici nu au înlocuit-o cu informația corectă istorică, punând în loc de Abiatar numele tatălui său, Abimelec.

Oricum ar fi, pentru noi ar însemna o recidivare către studiul fariseic al amănuntului dacă am rămâne mai mult pe lămurirea referirii schimbate a numelui lui Abiatar și nu am

⁹⁸ Lipsește din man. D, W, it și din traducerea siriacă Sinaită.

trece la foarte importante cuvinte al lui Iisus din versetul 27: „Sâmbăta a fost făcută pentru om și nu omul pentru sâmbătă” – una dintre cele mai radicale fraze ale lui Iisus, care subliniază valoarea și primatul omului față de legile care s-au dat de dragul lui.

Anumiți interpreți contemporani, care nu reușesc să găsească legătura dintre fraza aceasta și cuvântul din versetul 28, cu care se încheie relatarea, nu acceptă faptul că această frază e chiar a lui Iisus, ci a evanghelistului care redă duhul lui Iisus și susțin că ea a fost așezată aici, deși nu a existat inițial în relatare, atunci când a fost folosită de Matei și Luca, care nu redau versetul 27. Credem că *loghion*-ul din versetul 27 este autentic⁹⁹ și ține de inima mesajului lui Iisus despre valoarea omului. Scena din Vechiul Testament cu David și cu însoțitorii lui, la care se referă Iisus, arată că și după vechea iconomie a lui Dumnezeu, dincolo de rânduielile de cult și deasupra lor se află nevoile omului, care au totdeauna întâietate. Mult mai mult este valabil acest lucru în noua iconomie a lui Dumnezeu (vezi în paralel Mt. 12, 6 „mai mare decât templul este aici”), conform căreia Iisus arată că omul este scopul tuturor acțiunilor mântuitoare ale lui Dumnezeu din istorie. *Loghion*-ul din versetul 27 nu este antropocentric în sensul valorii grecești antice, că „omul este măsura tuturor lucrurilor” – de aceea, de altfel, unii interpreți neagă faptul că acest *loghion* provine de la Iisus – ci cu sensul că omul este centrul de interes al actelor mântuitoare ale lui Dumnezeu și ținta pe care o slujesc legile date. Când omul se subordonează acestora, dă peste cap ierarhizarea pe care Iisus Însuși o stabilește în versetul interpretat.

Relatarea se încheie cu concluzia versetului 28 – „Astfel că Fiul Omului este domn și al sâmbetei”. Dificultatea multor interpreți de a înțelege cum e posibil ca din versetul precedent

⁹⁹ Între cei ce neagă autenticitatea *loghion*-ului se numără Beare, *op. cit.*, 130-136 și Gils, *op. cit.*, 506. Pentru autenticitatea lui, afară de comentatorii Lane, Schmid, ș.a. vezi îndeosebi Lohse, *op. cit.*, 79-89 și idem, „Sabbaton”, *ThWNT* 7, 21 ș.u.. Mulți interpreți care primesc autenticitatea *loghion*-ului, susțin că acest *loghion* inițial a fost independent de relatarea aceasta, de care evanghelistul l-a legat.

să rezulte concluzia din versetul 28, îi obligă fie să primească pe Fiul Omului din acest verset cu sensul de om în general, astfel încât fraza conclusivă să se întemeieze pe valoarea lui din versetul 27 fie, dimpotrivă, să socotească cuvântul „om” din versetul 27 ca un indicativ al Fiului Omului, ca o redare diferită a aramaicului *Barnasha*. Dificultatea dispare dacă acel *ὅστις* (astfel că) din versetul nostru se înțelege ca o concluzie a întregii relatări și nu numai a versetului 27. În cazul acesta, întreaga erminie a scenei cu David pe care o dă Iisus, modul în care se poartă și acționează în zi de Sabat (așa cum se vede și din relatarea următoare 3,1-6) arată că El este domn al Sabatului: așa cum are puterea ca Fiu al Omului de a ierta păcatele pe pământ (2, 1-12), așa cum învață cu putere învățătura cea nouă (1, 22-27), tot așa dă și adevăratul înțeles odihnei din ziua Sabatului.

Neîngrijirea de nevoile omenești în numele păzirii tipicare a literei, care prevede odihna în zi de Sabat, constituie o eludare a voii lui Dumnezeu, care a pus legile în slujba omului. Dacă omul în vremea noastră trădează libertatea lui de dragul legilor și se supune acestora, aceasta se întâmplă deoarece a pierdut duhul libertății „în Hristos” și încearcă să se țină de păzirea anumitor tipuri exterioare, care – fie iudaice, fie creștine – se demonstrează a fi periculoase atunci când nu sunt însoțite de duhul iubirii pe care îl descoperă Hristos.

2.10.2. Vindecarea omului cu mâna uscată (3, 1-6)

Mt. 12, 9-14; Lc. 6, 6-11.

¹Și iarăși a intrat în sinagogă. Și era acolo un om având mâna uscată. ²Și îl pânneau pe Iisus să vadă dacă îl va vindeca sâmbăta, ca să-L învinuiască. ³Și a zis omului care avea mâna uscată: Ridică-te în mijloc! ⁴Și a zis lor: Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde? Dar ei tăceau; ⁵Și privindu-i pe ei cu mânie și întristându-se de învârtosarea inimii lor, a zis omului: Întinde mâna ta! Și a întins-o, și mâna lui s-a făcut sănătoasă. ⁶Și ieșind, fariseii au făcut îndată sfat cu irodianii împotriva Lui, ca să-L piardă.

Al doilea eveniment care are loc în zi de Sabat, și desigur în sinagogă, este vindecarea omului cu mâna uscată, eveniment foarte neliniștitor pentru conducătorii religioși iudaici, care după aceasta se gândesc în ce mod să scape de omul acesta care dezleagă nelucrarea Sabatului și, prin urmare, se întoarce împotriva „orânduirii” religioase. În centrul relatării, la toți cei trei evangheliști (vezi și Mt. 12, 9-14; Lc. 6, 6-11) se află discuția lui Iisus cu iudeii; în relatarea noastră nu se delimitează subiectul lui „Îl pânneau”.

Marcu obișnuiește să folosească verbe impersonale, în timp ce Luca vorbește despre „cărturari și farisei”. Dar și în relatările lui Marcu și Matei, fariseii se subînțeleg, așa cum reiese din finalul relatărilor lor: Mt. 9, 14 și Mc. 3, 6. Discuția se referă la ce este permis să facă cineva în zi de Sabat. Merită să notăm că Iisus însuși ia inițiativa de a pune întrebarea aceasta iudeilor care Îl urmăresc. Prin această relatare, care se sfârșește cu informația versetului 3, 6 despre sfatul organizat împotriva vieții lui Iisus, se întregește seria disputelor lui Mesia cu conducerea religioasă iudaică, serie care începe la 2, 1.

„Iarăși” din versetul 1 – obișnuit pentru stilul lui Marcu – leagă intrarea lui Iisus în sinagogă de cea din 1, 21 ș.u., unde se vorbește, de asemenea, despre vindecarea unui bolnav, cu diferența că acolo evanghelistul subliniază impresia pe care a făcut-o minunea asupra poporului, în timp ce aici centrul de greutate cade pe cuvintele lui Iisus către conducătorii iudei, precum și pe hotărârea acestora din urmă de a găsi o modalitate de a-L anihila pe Iisus. Ocazia vine din faptul că Iisus dezleagă odihna Sabatului pe față – călcare de lege pentru care Legea prevede pedeapsa cu moartea (vezi Ieș. 31, 14-17. Num. 15, 32-36). Poporul israelit a dat întotdeauna o mare importanță păzirii odihnei de Sâmbătă, care se întemeia pe relatarea biblică despre odihna lui Dumnezeu din ziua a șaptea a săptămânii creației (Fac. 2, 2.3). În special din epoca în care a dominat fariseismul, odihna Sabatului a devenit porunca cea mai importantă, care deosebea poporul israelit de celelalte popoare. Importanța acestei porunci o arată următoarea frază din Talmud: „Sfințenia Sabatului echivalează cu păzirea tuturor celorlalte porunci

împreună". Se credea, desigur, că de păzirea cu credință a odihnei Sabatului depinde împlinirea promisiunii lui Dumnezeu despre mântuirea poporului Său: „dacă Israel ținea așa cum trebuia un Sabat, ar fi venit imediat Mesia”, după altă zicere rabinică¹⁰⁰.

În relatarea noastră, ordinea pe care o prevede fraza talmudică de mai sus se inversează simțitor: Mesia a venit și ne-a dat adevăratul înțeles al odihnei sabatice, atât în versetul 4 și următoarele ale relatării noastre, cât și în alte relatări evanghelice asemănătoare. Evanghelistul nu dă mai multe informații despre bolnavul care se află în sinagogă, mulțumindu-se numai să spună că avea „mâna uscată”, care înseamnă că avea o oarecare paralizie. El se grăbește să ajungă la întrebarea fundamentală din versetul 4, pe care o pune Iisus iudeilor: „Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde?”, întrebare care-i face pe iudei să tacă. Desigur, conlocuitorii lui Iisus cunosc că este posibil să se distrugă odihna Sabatului, atunci când este vorba de a salva o viață din primejdie, și nu numai viața omului, ci chiar a animalelor. Întrebarea, așa cum este formulată de Iisus, în principal în cea de-a doua parte a sa, arată părerea Sa că a nu săvârși binele în ziua sâmbetei nu este numai o neglijență, ci este săvârșire a răului; când nu salvează nimeni viața unui om, participă cu siguranță la moartea lui.

În tăcerea iudeilor există ipocrizie deoarece, în timp ce recunosc existența cazurilor care abrogă Sabatul – pentru că ei înșiși îl nesocoteau atunci când era nevoie – socotesc pe Iisus ca un distrugător al religiei părintești. Lipiți cu ipocrizie de litera Legii, sunt neputincioși să discearnă iubirea dumnezeiască pe care Iisus o descoperă nu numai prin învățătura Sa, ci și prin faptele Sale.

Foarte specific, evanghelistul descrie în versetul 5 starea sufletească a lui Iisus față de iudei: „privindu-i pe ei cu mânie și întristându-se de învârtășarea inimii lor, a zis omului...”. Privirea lui Iisus, care se întoarce de jur împrejurul lor (περιβλέπομαι – a privi de jur împrejur, a-și roti privirea, este un verb preferat de evanghelistul nostru), este însoțită de mânie și întristare pentru împietrirea inimii contemporanilor Săi iudei. Mânia lui Iisus nu

¹⁰⁰ G. F. Moore, *Judaism* 2, 21-39.

este un sentiment omenesc de indignare, ci este mânia lui Dumnezeu, cunoscută și din alte texte ale Noului Testament, împotriva celor ce-l cinstesc în mod ipocrit și care cred că protejează poruncile lui Dumnezeu, în timp ce, în realitate, ei acoperă cu o presupusă evlavie împotrivirea lor față de Dumnezeul iubirii, care se descoperă prin activitatea taumaturgică a lui Iisus.

Vindecarea omului cu mâna uscată este descrisă cu mare concizie în hemistihul 5b; porunca lui Iisus se împlinește imediat și mâna (cea dreaptă, după relatarea paralelă a lui Luca) se reface pe dată. În loc să slăvească pe Dumnezeu (cu care se sfârșesc celelalte relatări, când se referă la uimirea poporului), iudeii, care acum (v.6) sunt definiți mai exact – „fariseii împreună cu irodianii” – se sfătuiesc¹⁰¹ cum să-l piardă pe Iisus. *Irodianii* nu sunt o ceată sau partidă ca și celelalte partide cunoscute ale iudeilor, cu erau adepții și susținătorii lui Irod Antipa, tetrarhul Galileii, și aveau mai mult vederi politice decât vederi religioase¹⁰². Ce este paradoxal este că fariseii, patrioți zeloși și străini de orice jug, conlucrează cu irodianii pentru a reuși nimicirea unui dușman comun al lor. Se observă foarte des în istorie alăturarea partidelor opuse din punct de vedere ideologic pentru atingerea unui scop comun sau pentru a nimici un dușman comun. De altfel, pentru judecata finală a lui Iisus au conlucrat fariseii cu saducheii, străini și opozanți față de jugul roman, împreună cu colaboratorii lor, romanii, cuceritorii lor!

¹⁰¹ Manuscrisele corectează neobișnuita expresie συμβούλιον ἐδίδουν (au dat sfat) (3, 6) cu συμβούλιον ἐποίησαν (au făcut sfat) (Σιν, C, Δ, Θ, 892) sau cu συμβούλιον ἐποίουν (A, W, 0133, 0135, f¹, minusculele bizantine) sau cu συμβούλιον ποιούντες (făcând sfat) (D); corecturile acestea arată că expresia s-a socotit neobișnuită (Taylor). Trebuie însă să notăm că ea este unul dintre latinismele lui Marcu (=concilium dare), de aceea Luca nici nu folosește această expresie, iar Matei are συμβούλιον λαμβάνειν (luând sfat) (Mt. 12, 14; 22, 15; 27, 1).

¹⁰² Vezi Mt. 22, 16; Mc. 12, 13. Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 14, 15, 10 „cei ce se îngrijeau de cele ale lui Irod”. Vezi, de asemenea, B. Makridis, „Τὸ πρόβλημα τῆς παράλειψης τῶν Ἡρωδιανῶν στό εὐαγγέλιο τοῦ Λουκά”, *DBM* 1986, 45-52.

În relatarea noastră, Iisus, ca „domn al sâmbetei” (vezi 2, 28) dă prin cuvântul și fapta Sa adevăratul înțeles al odihnei sabatice. Dacă în Vechiul Testament Sabatul înseamnă sfârșitul lucrării lui Dumnezeu, în Noul Testament Iisus săvârșește în timpul Sabatului lucrarea Sa de rezidire: îl readuce pe om la starea lui inițială „bună foarte”, eliberându-l de consecințele dominației demonice asupra lui. Și dacă, după Epistola către Evrei, prin termenul *σαββατισμός* se descrie odihna finală și desăvârșirea lucrării lui Dumnezeu în Împărăția Sa, în relatările Evangheliilor, activitatea taumaturgică a lui Iisus în zi de Sabat aduce o pregustare a acestei desăvârșiri, care devine astfel realitatea de acum.

Aceste gânduri ne permit să facem un pas mai înainte în înțelegerea importanței minunilor lui Iisus, în principal a celor care se întâmplă în zi de Sabat, și a legăturii lor cu conștiința Sa mesianică: faptul că Iisus nu ține odihna Sabatului după literă nu exprimă atât opoziția Sa față de tipicarismul și ipocrizia fariseilor, cât dă dovezi despre mesianitatea Lui. Iisus, ca Mesia, este domn al Sâmbetei și, ca Domn, continuă lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Poate Dumnezeu, după relatarea cărții Facerii, „S-a odihnit de toate lucrurile Sale” în ziua sâmbetei, dar nu a rămas inactiv după aceea: Ziua a șaptea este ziua grijii Sale continue față de lume și a intervențiilor Sale în istoria oamenilor prin trimiterea profeților, prin călăuzirea pedagogică a poporului Său, în sfârșit, prin trimiterea Fiului Său, Care continuă lucrarea lui Dumnezeu, mântuind pe om și arătând în general că mai presus de legi se află persoana omenească.

Dacă Mesia, care descoperă acest duh al iubirii și al grijii lui Dumnezeu pentru lume, este domn al sâmbetei, la fel și creștinul, care urmează pe Iisus ca pe începătorul unei noi umanități, poate și trebuie să se elibereze de structura opresivă a anumitor legi. Desigur, nu în sensul că poate elimina o poruncă pe orice motiv neînsemnat, de exemplu păzirea odihnei (a Duminicii, care a înlocuit Sabatul iudaic), ci cu înțelesul că facerea de bine din ziua de odihnă este cea mai bună manifestare a cinstirii față de Dumnezeu care lucrează continuu pentru lume. Deasupra odihnei după literă, se află fapta iubirii de oameni; pretextele

evlavioase pentru evitarea ostentării iubirii nu pot disculpa cu ușurință ipocrizia. Legat de cele de mai sus este și cuvântul „nescris” al lui Iisus pe care îl păstrează codicele D, la Lc. 6, 5: „în ziua aceea, văzând pe cineva lucrând în zi de sâmbătă, i-a zis: omule, dacă știi ce faci, fericit ești; iar de nu știi, ești sub blestem și călcător al Legii”: dacă știi, omule, că pentru copiii lui Dumnezeu, deasupra poruncilor tipice ale Legii se află iubirea lui Dumnezeu, ești fericit; iar dacă pentru oricare alt motiv neînsemnat dezlegi odihna, atunci încalci pe nedrept Legea și ești sub blestem. Cu alte cuvinte, libertatea fiilor lui Dumnezeu nu este legată de litera Legii; dar dacă această libertate nu provine din conștiința mântuirii, ci din arbitrariul față de Lege, atunci este călcare de lege și blestem. Libertatea în Hristos nu este legată de tipicurile sau legile exterioare; persoana umană nu slujește legilor, ci este slujită de ele. Continuând și trăind duhul biblic al întâietății omului față de legi, Biserica ortodoxă susține principiul „îconomiei”, adică al suspendării temporare a vreunui oarecare tip sau canon, când nevoile primare ale persoanei umane o cer, ca să se nu „salveze” tipul și „să se piardă” omul!

Atât în pericopa pe care o comentăm, cât și în altele asemănătoare, care cuprind minuni și dispute ale lui Iisus cu iudeii în zi de sâmbătă, avem în fond disputa legată de realitatea lui Dumnezeu, pe care Iisus o descoperă în opoziție cu concepția despre Dumnezeu a conducătorilor religioși iudei: Dumnezeul iudeilor este Domnul desăvârșit al istoriei și Cel ce dă legea poporului Său, care revendică cu gelozie păzirea poruncilor Lui; chiar dacă căpeteniile religioase iudaice au găsit moduri de poziționare față de poruncile lui Dumnezeu, ei aveau în mod ipocrit la acestea. Dumnezeu însă, care se descoperă în persoana lui Iisus, fără a înceta să fie Domn al istoriei – devreme ce El conduce istoria la punctul ei culminant prin trimiterea Fiului Său – și fără a înceta să revendice păzirea poruncilor Sale, este dincolo de toate Tatăl care arată iubire și dragoste părintească față de făpturile Sale. Este cel ce a dat poruncile pentru om și care nu vrea să jertfească pe om de

dragul poruncilor, ci vrea să îl mântuiască, ca mântuit să le păzească – nu pentru a se mântui, ci pentru că a fost mântuit.

Este vădit că disputa acestor două concepții despre Dumnezeu a avut urmări istorice: pe de o parte, păzirea seacă a odihnei sabatice este catalogată de Iisus ca o învârtoșare și împietrire a inimi în timp ce, pe de altă parte, dezlegarea de către Iisus a odihnei din zi de Sabat constituie pentru iudei o ofensă la adresa lui Dumnezeu. Astfel a fost provocată ura lor împotriva lui Iisus, ca cel ce distruge credința strămoșească, ură care a dus la omorârea Lui. Iisus a fost dus la moarte, deoarece a fost socotit de iudei ca un hulitor al lui Dumnezeu. Exact această „hulă” a lui Iisus, scandalizatoare pentru iudei, coincide cu descoperirea Dumnezeului iubirii.

3. CREAREA NOULUI POPOR AL LUI DUMNEZEU. DESCOPERIREA TAINEI ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU PRIN PARABOLE ȘI MINUNI (3, 7 - 5, 43)

3.1. Reușita lucrării lui Iisus (3, 7-12) Mt. 12, 15 ș.u.; Lc. 16, 17-19

⁷Iisus, împreună cu ucenicii Lui, a plecat înspre mare și mulțime multă din Galileea și din Iudeea L-a urmat. ⁸Din Ierusalim, din Idumeea, de dincolo de Iordan, dimprejurul Tirului și Sidonului, mulțime mare, care, auzind câte făcea, a venit la El. ⁹Și a zis ucenicilor Săi să-I fie pusă la îndemână o corăbioară, ca să nu-L îmbulzească mulțimea; ¹⁰Fiindcă vindecase pe mulți, de aceea năvăleau asupra Lui, ca să se atingă de El toți câți erau bolnavi. ¹¹Iar duhurile cele necurate, când Îl vedeau, cădeau înaintea Lui și strigau, zicând: Tu ești Fiul lui Dumnezeu. ¹²Și El le certa mult ca să nu-L dea pe față.

În ciuda atitudinii dușmănoase a fariseilor și irodianilor față de Iisus (vezi 3,6), mulțimea vine în număr mare la El ca să asculte învățătura Lui și să se vindece de boli. Acești oameni vor constitui noul popor al lui Dumnezeu, despre care vorbește evanghelistul începând cu 3, 7. Din acesta vor proveni cei doisprezece apostoli, viitorii conducători ai Bisericii, în el Iisus va arăta taina Împărăției, a noii lumi adică, pe care o oferă oamenilor Dumnezeu, de acest popor se va îngriji prin minunile Sale.

Această mulțime provine nu numai din Galileea, în care deja din relatările anterioare știm că s-a răspândit faima lui Iisus, ci și din Iudeea și, desigur, din centrul religios al iudaismului, Ierusalimul, ca și din Idumeea, țara casei lui Irod, din împrejurimile râului Iordan, adică Perea, în care locuiau

mulți iudei încă din vremea Macabeilor și, în sfârșit, din ținutul cetăților Tir și Sidon, care se află la nord-vestul Galileei. Numărul cetăților sau ținuturilor enumerate este de 7. Deoarece acest număr arată în general întregul (vezi și „de șapte [ori] – ἑπτὰκις” al lui Mt. 18, 21, seriile de șapte din cartea Apocalipsei, etc.), este foarte îndreptățită părerea conform căreia evanghelistul, prin această informație (v. 7-8) vrea să arate că întreg poporul israelit vine către Iisus, pe Care Îl recunoaște ca noul lor conducător, ca Mesia pe care L-a trimis Dumnezeu, Mesia pe care îl recunosc chiar și demonii. În timp ce conducătorii religioși deliberează cum să Îl anihileze pe Iisus (vezi 3, 6), sunetul predicii lui către popor devine continuu și din ce în ce mai larg. Mărimea afluxului mulțimii o arată informația din versetul 9, conform căreia Iisus a cerut de la ucenici să aibă o corabie pregătită, ca să se refugieze pe ea dacă va fi nevoie. Avântul mare al mulțimii către Iisus, în special al celor ce aveau boli (μάστιγας), se face simțit prin verbul „ἐπιπίπτειν”, care aici înseamnă „a asalta, a ataca, a se arunca împotriva cuiva”, fără intenții rele, ci „ca să se atingă de El”. Credința că și prin atingere se transmite vindecarea are ecouri și în alte locuri ale N.T. (Mt. 9, 20; 14, 36; Lc. 7, 39; F. A. 19, 11-12).

Prin „duhurile necurate” din versetul 11 se înțeleg, metonimic, bolnavii posedați de duhuri demonice. Aceștia, recunoscându-L pe Mesia, strigau: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu” (vezi și 1, 24 „Tu ești Sfântul lui Dumnezeu” și notele interpretative de acolo). Descoperirea mesianității lui Iisus, însă, nu este opera demonilor, de-aceia și cu tărie („πολλά”) Iisus interzice demonilor să facă arătată această însușire a Lui, pe care Însuși o va manifesta, succesiv, în mod pedagogic. De altfel, această recunoaștere a demonilor este însoțită de frica faptului că a venit sfârșitul stăpânirii lor (vezi 1, 24; 5, 12) și nu de bucuria că a venit ceasul mântuirii oamenilor. Acest lucru, pentru lectura de astăzi, arată cum cunoștința formală despre persoana lui Hristos poate fie demonică, atunci când cel ce o are este plin de frică pentru sine, de înverșunare și ură față de ceilalți și nu prefăce cunoștința sa în bucurie pentru ceea ce înseamnă persoana lui Hristos pentru sine și cel de lângă el.

3.2. Alegerea celor doisprezece ucenici (3, 13-19)

Mt. 10, 1-4; Lc. 6, 12-16

¹³Și S-a suit pe munte și a chemat la Sine pe câți a voit, și au venit la El. ¹⁴Și a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască, ¹⁵Și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii. ¹⁶Deci a rânduit pe cei doisprezece: pe Simon, căruia i-a pus numele Petru; ¹⁷Pe Iacov al lui Zevedeu și pe Ioan, fratele lui Iacov, și le-a pus lor numele Boanergheș, adică fiii tunetului. ¹⁸Și pe Andrei, și pe Filip, și pe Bartolomeu, pe Matei, și pe Toma, și pe Iacov al lui Alfeu, și pe Tadeu, și pe Simon Cananeul, ¹⁹Și pe Iuda Iscarioteanul, cel care L-a și vândut.

Din mulțimea care se strânge în jurul Său, Iisus alege doisprezece ucenici¹⁰³. Evanghelistul nu leagă alegerea celor doisprezece de alegerea primilor cinci, despre care a vorbit în 1, 16-20 și 2, 13, nici nu pare măcar să o presupună. Acest lucru se explică dacă avem în vedere faptul că scopul lui nu este unul istoric, ci teologic: evanghelistul nu urmărește să expună cum s-a completat ceata celor doisprezece după chemarea primilor cinci, ci vrea să prezinte pe Iisus ca fondator al noului popor al lui Dumnezeu, Biserica, care constituie refacerea și reînnoirea vechiului popor cu douăsprezece neamuri, având acum ca nucleu pe cei doisprezece ucenici pe care îi alege Iisus.

Prin prisma acestei interpretări teologice primește înțeles și informația versetului 13, că evenimentul alegerii celor doisprezece are loc pe munte. Așa cum vechiul popor al lui Dumnezeu a primit Legea pe muntele Sinai, tot astfel și noul popor al lui Dumnezeu, Biserica, tot pe munte – în genere muntele este locul care se învecinează mai mult cu Dumnezeu, după V.T. și N.T. – își primește primii săi conducători. Această faptă a lui Iisus are un sens mesianic deosebit, pentru că Îl arată pe Iisus ca

¹⁰³ Despre 3, 13-19, a se consulta următoarea bibliografie: I. Karavidopoulos, „Απαρχαί ἐκκλησιολογίας εἰς τό κατά Μάρκον εὐαγγέλιον”, *EEQSQ* 17 (1972), 47 ș.u., G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, 1961, J. Rolloff, *Apostolat – Verkündigung-Kirche*, 1965, K. Kertelge, „Die Function der «Zwölf» im Markusevangelium”, *Trierer Theol. Zeitschrift* 78 (1969), 193-206.

Mesia care strânge în jurul Lui noul popor al lui Dumnezeu. Mai mult, putem adăuga că această acțiune are în principal și eminamente un înțeles eclesiologic. Astfel, împotriva acelor interpreți contemporani care susțin că Iisus are în vedere sfârșitul lumii, facem observația că, dimpotrivă, El sfințește începutul unei noi umanități, Biserica. După Înviere și Cincizecime, Biserica constituie continuarea și extinderea acestei comuniuni a lui Iisus cu ucenicii Săi și poporul care se adună în jurul Lui.

Trimiterea celor doisprezece, conform versetelor 14-15, este dublă: „să propovăduiască – κηρύσσειν” și „să scoată demoni – ἐκβάλλειν δαιμόνια”. Prin această terminologie, evanghelistul descrie și trimiterea lui Iisus (vezi, de ex., 1, 27), fapt care înseamnă că ucenicii participă la învățătura lui Iisus și la puterea Lui de a face minuni împotriva satanei și, desigur, le continuă în orice direcție. În opoziție cu fariseii sau cu viețuitorii comunității eseniene de la Qumran, Iisus nu are tendințe de însingurare sau exclusiviste, ci ecumenice; nu se adresează unei anumite părți a poporului în numai, ci întregului popor și, desigur, lumii întregi, iudaice și păgâne, pe care o slobozește de demoni și către care îi trimite pe ucenici să continue lucrarea Sa eliberatoare.

Liste ale celor doisprezece ucenici s-au păstrat și în alte texte din epoca postapostolică, fie bisericești, fie apocrife, cu o ordine diferită a numelor și cu dedublări ciudate uneori a persoanelor care aveau două nume¹⁰⁴. În N.T., în afară de cei trei Evangheliști sinoptici (Mt. 3, 16-19; Mt. 10, 2-4; Lc. 6, 14-16), o listă a păstrat și Faptele Apostolilor (1, 13). Primul ca ordine în toate listele N.T. este amintit Simon, despre care să dă informația în versetul 16 că Iisus i-a dat numele de Petru (redare grecească a aramaicului Chefa, care înseamnă piatră). În tradiția sinoptică, schimbarea numelui lui Simon fie este amintită la începutul listei celor doisprezece (afară de versetul nostru, vezi Mt. 10, 2; Lc. 6, 14), fie este legată de mărturisirea mesianică a acestui ucenic în Cezareea lui Filip (Mt. 16, 18), în

¹⁰⁴ Vezi *Canoanele bisericești ale Sfinților Apostoli*, BEΠ 2, 197 și *Epistula Apostolorum* 2 (13) în Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1959, 1, 128.

timp ce, după cel de-al patrulea Evanghelist, Iisus încă în timpul primei Sale întâlniri și cunoștințe cu Simon – care trebuie notat că s-a făcut prin fratele lui, Andrei (cel „întâi chemat” după terminologia liturgică) îi prezice: „Tu ești Simon, fiul lui Ioan, tu te vei numi Chefa, care se tâlcuiește Petru” (In. 1, 42). În listele de la Matei și Luca, fratele lui Petru, Andrei, care are nume grecesc, urmează imediat după Petru, în timp ce la evanghelistul interpretat de noi este așezat al patrulea, deoarece sunt inserați cei doi fii ai lui Zevedeu, Iacov și Ioan, despre care se păstrează aici informația că Iisus „le-a pus lor numele Boanerges, adică fiii tunetului” (v. 17). Această informație este reluată de codicele D și la Lc. 6, 14. Această numire au tâlcuit-o Părinții ca un răsunet al înălțimii la care se ridică învățătura teologică: „Căci după felul tunetului au tunat aceștia din cer învățăturile teologice, Iacov în chip nescris, Ioan în scris” (Zigaben); „fii ai tunetului pentru răsunarea cea mare și pătrunzătoare pentru lume a învățăturilor teologiei” (Victor).

Despre Filip (v. 18), sinopticii nu păstrează informații; vezi însă In. 1, 43-46, 48; 6, 5, 7; 12, 21-22; 14, 8, 9. De asemenea, sinopticii nu amintesc nicăieri pe Bartolomeu. Ioan ne informează iarăși că Filip, îndată ce s-a întors la Mesia, a dus la El pe Natanael (1, 45 ș.u.). Tradiția bisericească și majoritatea interpreților noi identifică pe Bartolomeu din catalogul sinopticilor cu Natanael care apare la cel de-al patrulea evanghelist, care are informația că acest ucenic era originar din „Cana Galileii” (21, 2). Numele principal al acestui ucenic era Natanael (care are înțelesul numelui grecesc de Teodor), în timp ce „Bartolomeu” era numele tatălui, care însemna fiul lui Thalema sau Tholomeos. Se pare că acest al doilea nume al său era predominant. Totuși, atât în listele Sinopticilor cât și în Evanghelia lui Ioan, Natanael sau Bartolomeu este amintit imediat după Filip. Interpreții mai noi care nu acceptă identificarea lui Bartolomeu cu Natanael îl socotesc pe cel din urmă nu o persoană reală, ci una imaginară. Câteva texte¹⁰⁵, vechi de altfel, au și o altă listă a celor doisprezece ucenici, în care Natanael este amintit alături de

¹⁰⁵ Vezi nota precedentă.

Bartolomeu, fără a-l identifica cu acesta. După o altă tradiție pe care o păstrează Epifanie¹⁰⁶, Natanael era unul dintre cei doi ucenici cărora li s-a arătat Hristos cel înviat în drumul spre Emaus (Lc. 24, 13 ș.u.), iar după altă tradiție predominantă, care are ecouri în iconografia bisericească, acest ucenic anonim este însuși Luca, autorul celei de-a treia Evanghelii¹⁰⁷.

În lista evanghelistului nostru urmează Matei, cel ce în lista pe care o păstrează el însuși în evanghelia sa se caracterizează pe sine „vameș”, poate pentru că a păstrat această numire și după părăsirea slujbei și integrarea sa în grupul apostolilor sau, deoarece prin această caracterizare vrea să provoace, după Zigaben, „imaginea smereniei”. Nu este exclus, însă, să fie vorba despre „limba” de pe marginea textului, care a intrat mai târziu în text. Câțiva scriitori bisericești fac deosebire între Matei și Levi, deși este vorba despre același ucenic care are două nume (despre chemarea lui, vezi 2, 14 și Mt. 9, 9).

Toma nu este amintit nicăieri de sinoptici, în timp ce cel de-al patrulea evanghelist îl amintește mai adeseori cu determinarea „cel numit Geamănul” (In. 11, 16-20; 24; 21, 2). Se pare că prin această numire era cunoscut în cercurile grecești, care redau în acest fel înțelesul numelui Toma, în cercurile gnostice fiind văzut prin excelență ca persoana favorizată, căreia Iisus i-a descoperit învățături tainice. Astfel, de ex., Evanghelia coptă gnostică „după Toma” este o colecție de 114 cuvinte ale lui Iisus pe care, după scriitorul ei, le-a consemnat „Geamănul lui Iuda, Toma”.

Al nouălea în seria tuturor listelor Sinopticilor este amintit Iacov al lui Alfeu. Cu siguranță fiul lui Alfeu și al Mariei, cea care în Evanghelii este numită „Maria a lui Iacov” (15, 40; Mt. 27, 26; Lc. 24, 10). În 15, 40 Iacov este numit „cel mic”, poate pe motivul staturii sale mici sau a vârstei sale, ori pentru deosebirea de Iacov, fiul lui Zevedeu. Ieronim și anumiți comentatori moderni identifică pe Iacov al lui Alfeu cu Iacov, fratele

Domnului, și pe Maria lui Cleopa din In. 19, 10 cu sora mamei lui Iisus, socotind astfel pe frații lui Iisus, amintiți în N.T., ca veri. Dar în afară de faptul că nu este posibil ca doi frați să fi avut același nume, în F. A. 1, 14, frații lui Iisus se deosebesc de Apostoli și în calendarul Bisericii noastre pomenirea celor doi Iacovi se prăznuiește separat. De altfel, în general tradiția bisericească deosebește foarte clar pe cei doi Iacov. Uneori, în textele liturgice Apostolul Iacov este luat drept frate al lui Levi sau Matei, evident din pricina informației lui Mt. 2, 14 că și tatăl celui din urmă se numea Alfeu. Acest lucru este susținut de foarte puțini interpreți contemporani. Dacă informația este corectă, atunci avem și a treia pereche de frați în catalogul celor doisprezece.

Greutăți a ridicat, atât interpreților vechi cât și celor moderni, cel de-al zecelea ucenic în listele de la Marcu și Matei, Tadeu. În locul lui, în poziția a unsprezecea, Luca amintește pe Iuda al lui Iacov. Se naște deci, foarte ușor, întrebarea: Este vorba despre același ucenic care are nume diferite sau despre doi ucenici diferiți? Este relevantă, în acest sens, mulțimea variantelor din manuscrise, în special în textul lui Matei. În afară de grafia „Tadeu”, se mai găsesc scrierile „Leveu”, „Leveu cel numit Tadeu”, „Tadeu cel numit Leveu” sau Iuda Zelotul. De altfel, textul lui Marcu, codicele D și Itala au Leveu. Este clar că scrierile „Leveu cel numit Tadeu” și „Tadeu cel numit Leveu” sunt încercări de armonizare. Pentru ucenicul echivalent din catalogul lui Luca, „Iuda al lui Iacov”, nu există probleme de text sau de variante, dar se semnalează de mulți și nu la întâmplare așezarea acestui ucenic, de către cel de-al treilea Evanghelist, imediat înainte de Iuda Iscarioteanul. În Evanghelia lui Ioan se vorbește, de asemenea, despre acest ucenic cu informația complementară „Iuda, nu Iscarioteanul” (In. 14, 22) și cu variantele din manuscrise – Iuda Cananitul, Toma, Iuda Toma.

Multe încercări s-au făcut de către interpreți pentru determinarea identității celui de-al zecelea ucenic, care, după scrierile predominante, este numit Tadeu, Leveu, Iuda al lui

¹⁰⁶ Κατά αἰρέσεων 23, στ PG 41, 305.

¹⁰⁷ Vezi Eotinala 6 – „Luca și Cleopa împreună mergând vorbeau”. Vezi și Teofilact: „Unii spun că Luca este, de-aceia și-a și ascuns evanghelistul numele. După Chiril al Alexandriei ucenicul care nu este numit este Simon, „nu Petru, nici cel din Cana, ci altul din cei șaptezeci”.

Iacov, Iuda dar nu Iscarioteanul. O. Cullmann¹⁰⁸, bazându-se pe faptul că a) vechea traducere sahidică la In. 14, 22, în loc de „Iuda, dar nu Iscarioteanul” are „Iuda Cananitul” și b) Itala, la Mt. 10, 3 are Iudas Zelotes și, desigur, imediat înainte de cunoscutul Iuda, trage concluzia că în afară de trădător nu a existat un alt ucenic cu numele Iuda, ci trădătorul este numit câteodată Iscarioteanul, altădată Zelotul iar altădată Cananitul – devreme ce toate cele trei prenume coincid ca înțeles. După cercetătorul de mai sus, epitetul Iscarioteanul, ca și celelalte variante manuscrise ale lui (Scarioth, Scarioteanul, Iscarioth), nu pot însemna „omul lui Carioth” sau „cel din Carioth” (ισχνη καριοτ) după etimologia laică neîntemeiată, atâta vreme cât nu cunoaștem nici o așezare cu acest nume, ci mai degrabă sunt legate de partida zeloților și este transcrierea aramaică a latinescului Sicarius (un zelot care purta *sica* = pumnal, spadă). Iuda trădătorul, deci, după cercetătorul de mai sus, se numea inițial Cananitul sau Zelotul – aceste nume au același înțeles, precum se poate constata și în cazul de mai jos al ucenicului Simon Cananitul – și mai târziu s-a încetățenit semitizatul Iscarioteanul, al cărui înțeles primar și legătura lui cu Sicarius au fost uitate; astfel, s-a crezut că e vorba despre două persoane diferite, de Iuda Iscarioteanul și Iuda al lui Iacov, ale căror numiri se amestecă în tradiția manuscrisă.

Această ipoteză, în ciuda legării armonioase a diferitelor variante manuscrise, nu rezolvă problema. Este, într-adevăr, foarte greu să se primească faptul că s-a născocit o a doua persoană, inexistentă, cu numele Iuda, pur și simplu pentru faptul că a fost uitată numirea inițială a prenumelui Iscarioteanul. De altfel, informația lui Ioan, că Iuda Iscarioteanul era fiul lui Simon Iscarioteanul (In. 6, 71; 13, 26), vine în contradicție cu informația din catalogul lui Luca, unde Iuda (cel de-al unsprezecelea în rând) este numit Iuda al lui Iacov. Este clar că este vorba despre doi ucenici între care se face distincție atât de către tradiția bisericească, cât și de către cercetătorii contemporani.

¹⁰⁸ Vezi articolul său, „Le douzième apôtre” *RHPR*, 1962, 133-140. (=Vorträge und Aufsätze 1966, 214-222).

Trebuie să mai adăugăm faptul că uneori, în tradiția liturgică a Bisericii, Iuda al lui Iacov este identificat cu Iuda, fratele Domnului și genitivul „al lui Iacov” se poate interpreta ca arătând fratele (Iuda, fratele lui Iacov). Părerea dominantă, însă, atât a Părinților interpreți cât și a interpreților mai noi este că acest ucenic este diferit de fratele Domnului, diferit, de asemenea, de Iuda Iscarioteanul, și are trei nume – „Trinomius”, după Ieronim – dintre care numele său principal este Iuda, numele tatălui este Iacov, iar Tadeul și Lebeul sunt prenumele care i s-au dat (nu știm când) și se leagă, primul de cuvântul „mărturisire”, în timp ce cel de-al doilea de cuvântul ebraic „Leb” (= inimă), pentru a arăta pe cel curajos, viteaz.

În versetul 18 este amintit iarăși Simon Cananeul (sau Cananitul, după alte manuscrise) care, în Evanghelia lui Luca și în Fapte este numit Simon Zelotul. Prenumele Cananeul (sau Cananitul) nu arată proveniența din Cana, cum eronat s-a interpretat în vechime – în cazul acesta s-ar fi folosit tipul Caneul sau Canitul (Καναῖος sau Κανίτης) – nici nu provine din Hananeul, ci este redarea aramaică, cu terminație grecească, a cuvântului zelotul (vezi Ieș. 20, 5, unde cuvântul *zelos* – „Că Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, Dumnezeu *zelos*” – redă ebraicul „cana”). Ce indică mai exact epitetul „zelotul”? Pe cel ce aparține Iudeilor cucernici, care manifestă un zel foarte mare pentru ținerea în amănunt a rânduielilor Legii și a tradițiilor? Sau pe cel ce aparține partidei iudaice cunoscute a Zeloților? Cea de-a doua părere este astăzi aproape general primită. De ce cuvântul „zelot”, atunci când este folosit în Noul Testament cu sensul general de a avea zel religios fie pentru Lege, fie pentru tradiții, este urmat de un determinativ la genitiv (vezi, de ex., F. A. 21, 20 „ζηλωταί τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν”, 22, 3 „ζηλωτῆς ὑπάρχων τοῦ Θεοῦ”, I Cor. 14, 22 „ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων”, Gal. 1, 14 „ζηλωτῆς τῶν πατρικῶν μοῦ παραδόσεων” și, de asemenea, Tit 2, 14, I Petru 3, 13 ș.a.)? Simon Zelotul a aderat la grupul ucenicilor lui Iisus, dar a păstrat și această numire, la fel ca și Matei care, urmând lui Iisus, a continuat să se numească vameș după renunțarea sa la această ocupație. În tradiția liturgică a Bisericii noastre, Simon este socotit ca

provenind din Cana Galileei, cu siguranță din interpretarea greșită a epitetului Cananeul sau se identifică uneori cu Natanael, poate din informația lui 21, 2, că acest ultim ucenic era din Cana. Nu se cunoaște pe ce elemente istorice se bazează Sinaxarul din 10 Mai, în care Simon este descris ca mirele nunții din Cana, „la care fiind chemat Iisus cu ucenici Săi a prefăcut apa în vin; atunci mirele, părăsind nunta și casa, a urmat lui Hristos, prietenul și făcătorul de minuni și logodnicul și mirele sufletelor curate... precum cu râvnă (zel) aprinsă râvnind lui Dumnezeu Atotțiitorul, a dobândit numire după felul său [de a fi]”.

Ultimul în catalogul celor doisprezece (v. 19) este amintit Iuda Iscariot sau Scariot sau Iscarioteanul,¹⁰⁹ care, așa cum am văzut mai înainte, se deosebește clar, atât în vechea tradiție cât și în cercetarea mai nouă, de Iuda al lui Iacov. Anumiți cercetători contemporani privesc cu oarecare simpatie latura aceea a ipotezei lui Cullmann (despre care am vorbit mai înainte), după care a doua numire a lui Iuda se leagă de Sicarius = zelot. Tradiția veche, însă, și destui interpreți contemporani socotesc această numire ca arătând locul său de proveniență: „Iscariotean l-a numit pe acesta de la cetate; căci era și un alt Iuda, Lebeul” (Hrisostom). Dificultatea constă în faptul că nu se cunoaște astăzi nici o localitate cu nume asemănător; cea mai apropiată e socotită Kerioth Ezron sau Asor (Isus Navi 15, 25). Totuși, trebuie notat că acest prenume îl purta deja tatăl lui Iuda, Simon (vezi în 6, 71; 13, 2,26). Alte tentative de a da prenumelui înțelesul de „omul minciunii” sau „omul din Sihar”, etc., au rămas simple presupuneri fără suport.

Despre grupul celor doisprezece ucenici, predomină în Noul Testament numirile: „cei doisprezece”, „cei doisprezece ucenici”, „apostolii”, „cei doisprezece apostoli”. Faptul că cea dintâi (adică „cei doisprezece”) abundă în Evanghelia lui Marcu, îndreptățește părerea că aceasta este cea mai veche.

¹⁰⁹ Prima grafie se bazează pe man. Sin. B, C, L, Δ, Θ, 33, ș.a., cea de-a doua pe D, a treia pe A, (W), 0134, f¹, f¹³, pe manuscrise bizantin cu litere mici și pe traduceri mai vechi.

Încheiem cele despre numele celor doisprezece cu adăugirea interpretării numelor acestora după Chiril al Alexandriei: „Iar dacă vrea cineva să afle interpretarea numelor apostolice, să afle că al lui Petru se tâlcuiește cel ce dezleagă sau cel ce cugetă, al lui Andrei ca puterea cea cu bună podoabă sau cel care răspunde, al lui Iacov – cel ce dă pinteni durerii, al lui Ioan – harul Domnului, al lui Matei – cel dăruit, al lui Filip – gura mâinilor sau gura făcliei, al lui Bartolomeu – fiul care a atârnat/spânzurat apele, al lui Toma – adânc sau geamăn, al lui Iacov al lui Alfeu – cel ce dă pinteni pășirii vieții, al lui Iuda – mărturisire, al lui Simon – răbdare”.

3.3. Hula împotriva Duhului Sfânt¹¹⁰ (3, 20-30)

Mt. 12, 24-32; Lc. 11, 15-23 și 12, 10

²⁰Și a venit în casă, și iarăși mulțimea s-a adunat, încât ei nu puteau nici să mănânce. ²¹Și auzind ai Săi, au ieșit ca să-L prindă, că ziceau: Și-a ieșit din fire. ²²Iar cărturarii, care veneau din Ierusalim, ziceau că are pe Beelzebul și că, cu domnul demonilor, alungă demonii. ²³Și chemându-i la Sine, le-a vorbit în pilde: Cum poate satana să alunge pe satana? ²⁴Dacă o împărăție se va dezbină în sine, acea împărăție nu mai poate dăinui. ²⁵Și dacă o casă se va dezbină în sine, casa aceea nu va mai putea să se țină. ²⁶Și dacă satana s-a sculat împotriva sa însuși și s-a dezbinat, nu poate să dăinuiască, ci are sfârșit. ²⁷Dar nimeni nu poate, intrând în casa celui tare, să-i răpească lucrurile, de nu va lega întâi pe cel tare, și atunci va jefui casa lui. ²⁸Adevărat grăiesc vouă că toate vor fi iertate fiilor oamenilor, păcatele și hulele câte vor fi hulit; ²⁹Dar cine va huli împotriva Duhului Sfânt

¹¹⁰ Vezi G. J. Williams, „A Note on the ‘unforgiven Sin’ Logion”, NTS 12 (1965/66), 75-77; H. Wansbrough, „Mark 3, 21 – Was Jesus out of his mind?”, NTS 18 (1971/72), 233-235; J.D. Crosson, „Mark and the Relatives of Jesus”, NT 15 (1973), 81-113; J. Lambrecht, „The Relatives of Jesus in Mark”, NT 16 (1974), 241-258; O. Wenham, „The Meaning of Mark 3, 21”, NTS 21 (1974/1975), 295-300; E. Best, „Mark 3, 20-21 . 31-35”, NTS 22 (1975/76), 309-319; M. E. Boring, „The unforgivable Sin Logion”, NT 18 (1976), 258-279.

nu are iertare în veac, ci este vinovat de osânda veșnică.³⁰ Pentru că ziceau: Are duh necurat.

Versetele 20-21, prin care se leagă oarecum lejer noua unitate de precedentă^{8a}, sunt păstrate numai de evanghelistul Marcu; probabil, inițial, acestea constituiau introducerea la relatarea din versetele 31-35, unde se vorbește despre familia lui Iisus. În aceste versete, evanghelistul descrie cum întâmpină „cei ai săi”, desigur familia pământească a lui Iisus, activitatea Lui ieșită din comun – după părerea lor, o activitate care depășește hotarele omenești comune: „căci ziceau că și-a ieșit din fire”. Verbul „ἐξίστημι”, în altă parte la evanghelistul Marcu, înseamnă: a fi în afară de sine de surprindere sau mirare/minunare (v. 2, 12; 5, 42; 6, 51); aici însă are sensul că, după părerea familiei Lui, Iisus a neglijat în așa fel grijile elementare pentru sine, încât în ei s-au creat neliniști pentru întreaga situație și au ajuns să îl caute și să îl rețină. Socotim posibil și faptul că subiectul lui „ziceau” este „ai Săi” și nu cărturarii, așa cum susțin anumiți interpreți care vor să lege starea lui Iisus de a fi în afară de sine de cele ce spun în continuare cărturarii despre conlucrarea Lui cu domnul demonilor sau cu transcrierile câtorva manuscrise vechi, care înlocuiesc pe „ai Săi” cu „despre El, cărturarii și ceilalți”¹¹¹. În

^{8a} Având ca motivație lipsa totală de corență dintre 3, 19 și 3, 20, interpretul romano-catolic L. Vagaay presupune că în acest punct izvorul evanghelistului nostru ar fi conținut Predica de pemunte, ale cărei urme le are Marcu în 1, 22; 4, 21; 4, 24; 7, 22; 9, 43; 9, 47; 9, 50; 10, 4, 11-12. Vezi lucrarea „L' absence du Sermon sur le montagne chez Mark”, RB 58 (1951), 5-46; „Existe-t-il chez Marc quelques traces du Sermon sur la montagne?”, NTS 1 (1954-55), 192-200. Credem însă că lipsa totală de coerență între cele două unități este un fenomen obișnuit în Evanghelia după Marcu, care nu este o biografie coerentă a lui Iisus, ci numai o selecție a anumitor învățături și fapte ale lui Iisus. Cât despre „urmele Predicii de pe Munte”, pe care le semnalează interpretul de mai sus, ele există firesc în Evanghelia după Marcu, deoarece această predică deține un loc important în tradiția creștină primară.

¹¹¹ Această grafie o au man. D, W și it. Că subiect al lui ἐξίστημι este nu Iisus, ci mulțimea și că prin „οἱ παρ' αὐτοῦ” se înțeleg ucenicii Săi, o susțin H. Wansbrough, 233-235 și D. Wenham, 295-300.

versetul 22 evanghelistul prezintă părerea oficială despre Iisus a cărturarilor care veneau la Ierusalim: „ziceau că are pe Beelzebul și că, cu domnul demonilor, scoate pe demoni”. Cărturarii, neputând nega realitatea minunilor, încearcă să le prezinte poporului ca rezultat al conlucrării lui Iisus cu domnul demonilor și să reducă astfel entuziasmul poporului sau să creeze bănuieli că Iisus este stăpânit de duh demonic. Iisus dă peste cap raționamentul lor nefondat logic prin următoarea imagine sugestivă: satana îi dezbină pe oameni și îi învrăjbește, dar nu e cu putință să de dezbine pe sine, adică nu are sens ca satana să izgonească pe demoni din oameni, deoarece în acest caz stăpânirea lui se distruge și se nimicește. Această lucrare, adică izgonirea lui satana din oameni, este chiar lucrarea lui Iisus. Deci acțiunea lui Iisus nu este rezultatul conlucrării cu satana, ci constă în combaterea lui și eliberarea oamenilor din stăpânirea lui. Aceasta este, de altfel, învățătura hristologică fundamentală a Evangheliei după Marcu: satana cel tare, care îi ține robi pe oameni, este învins ca putere de „mai tarele” Fiul lui Dumnezeu, Mesia, Care îi scoate pe oameni din robia satanică.

Răsturnarea lucrurilor și inversarea adevărului, pe care le fac cărturarii, sunt caracterizate de Iisus ca păcat de neiertat împotriva Duhului Sfânt (v. 28-30). Este cu adevărat un păcat împotriva Duhului Sfânt ne-recunoașterea descoperirii lui Dumnezeu în Hristos, ne-primirea, cu alte cuvinte, a adevărului că în persoana lui Hristos se descoperă și lucrează Însuși Dumnezeu, cel care nimicește stăpânirea satanei, eliberează pe oameni și instaurează propria Împărăție.

În inversarea și falsificarea adevărului pe care îl descoperă Hristos văd și Părinții Bisericii hula împotriva Duhului Sfânt (Hrisostom, Teofilact, Vasile cel Mare, etc.). Sf. Atanasie cel Mare accentuează că, în interpretarea celor de mai sus, hula împotriva Duhului Sfânt constă și în negarea dumnezeirii lui Hristos și, prin urmare, o ofensă a întregii Treimi¹¹², iar Sf. Vasile cel Mare, aplicând cuvântul din versetele 28-30 la ereticii epocii sale, lămurește faptul că și cei care susțin că Duhul Sfânt este o

¹¹² Fragmente la Matei 21, PG 27, 1384-1388

creatură hulesc împotriva Duhului Sfânt¹¹³ și aceasta fără a fi departe de interpretarea Părinților, conform căreia „hulește împotriva Duhului Sfânt cel care grăiește împotriva lucrării și roadelor Sfântului Duh”; și adaugă, „ceea ce pătimesc mulți de gravă slavă deșartă, numindu-L cu îndrăzneală în multe feluri, cei care mint zicând că este mânia zelul arătat pentru bine și altele asemenea, grăind în chip mincinos cu cugete viclene”¹¹⁴.

Anumiți Părinți atenuează [duritatea] lui „Nu are iertare în veac”, precizând că rămâne neiertat numai dacă nu se pocăiește: „Nu a spus Hristos, notează Sf. Atanasie cel Mare, că cel care a hulit și s-a pocăit nu va fi iertat; ci, cel care hulește, rămâne numai cu hula. Căci pocăința adevărată totdeauna dezleagă păcatele”¹¹⁵. Însă cel ce a inversat realitatea într-un grad atât de mare, încât vede lucrarea lui Dumnezeu celui revelat în Hristos ca activitate a satanei și stăruie în această inversare, singur se lipsește pe sine de nădejdea pocăinței și, prin urmare, de iertare.

Evangelistul, adăugând cuvintele acestea ale lui Iisus, se întoarce cu siguranță și împotriva acelor dintre contemporanii săi care nu recunosc pe Iisus Hristos ca Mesia pe care l-a trimis Dumnezeu, ci lansează împotriva Lui acuzații care sunt contrare adevărului Revelației. De altfel, falsificări satanice ale adevărului creștin cunoaște și epoca noastră, precum și celelalte epoci.

3.4. Familia eshatologică (3, 31-35)

Mt. 12, 46-50; Lc. 8, 19-21

³¹Și au venit mama Lui și frații Lui și, stând afară, au trimis la El ca să-L cheme. ³²Iar mulțimea ședea împrejurul Lui. Și I-au zis unii: Iată mama Ta și frații Tăi și surorile Tale sunt afară. Te caută. ³³Și, răspunzând lor, le-a zis: Cine este mama Mea și frații Mei? ³⁴Și privind pe cei ce ședeau în jurul Lui, a zis: Iată mama Mea și frații

¹¹³ Epistola 125, PG 32, 549.

¹¹⁴ „Οποι κατ' ἐπιτομήν, întrebarea 273, PG 31, 1272.

¹¹⁵ Vezi, de ex., Teofilact: „e neiertat, și nu este nevinovat dacă nu se pocăiește”. La fel spun și Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, ș.a.. De notat și faptul că anumiți copiiști de manuscrise atenuează fraza, omițând „în veac” (D, W, Θ, 28, 265, 700, it ș.a.).

Mei. ³⁵Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora Mea și mama Mea.

Interesul familiei lui Iisus (vezi v. 20-21) se continuă în versetul 31 ș.u. Mama și frații Săi¹¹⁶ Îl caută în casa în care învață ca să îl ducă iarăși înapoi în casa lor. Iisus, imediat ce este informat, își rotește privirea peste cei care ascultă învățătura Sa („περιβλεψάμενος”, după verbul preferat al lui Marcu) și continuă subliniind faptul că frații Lui și mama Lui sunt cei care împlinesc voia lui Dumnezeu. Sf. Ioan Hrisostom, comentând scena, face observația că Iisus aici „nu neagă înrudirea după natură ci o adaugă pe cea după virtute”. Iar Teofilact adaugă: „că aceia sunt cu adevărat rude ale lui Hristos, care fac voia lui Dumnezeu”. Prin învățătura Sa și prin minuni adună Fiul lui Dumnezeu noul popor al lui Dumnezeu, noua familie eshatologică, care nu este determinată de legăturile/relațiile lumești, ci de practicarea/aplicarea voii dumnezeiești. Această nouă familie are ca urmare participarea la toate bunurile pe care le oferă Dumnezeu Tatăl prin descoperirea Sa în Hristos.

Este bine de notat antiteza care se poate observa atât în pericopa aceasta cât și în cea precedentă: pe de parte, reprezentanții de seamă ai iudaismului interpretează greșit, în mod voit, lucrarea lui Hristos, denaturând realitatea; la fel și rudele sale, nu pot să înțeleagă; pe de altă parte, noile Sale rudenii, cei care șed „în jurul” Lui și ascultă învățătura sa, sunt uimiți și extaziați de ceea ce văd și aud, adică devin conștienți că faptele sale sunt faptele lui Mesia.

¹¹⁶ Textul bisericesc, fără „și surorile sale” (care lipsește în man. Σιν, B, C, K, L, W, Δ, Θ, 074, f¹, f¹³, în colecțiile bizantine, în Vulgata și în multe traduceri vechi) fiind mai concis trebuie să fi fost cel inițial conform principiului criticii textuale *lectio brevior potior*; vezi Metzger, 82 și I. Karavidopoulos, „Το ἐκκλ. Κείμενο τῆς Κ.Δ. στή σύγχρονη ἔρευνα”, *Τιμητικό ἀφιέρωμα στὸν Ὁμ. Καθηγητὴ Κ. Καλοκύρη* (1985, 319. De altfel, edițiile critice contemporane Nestle-Aland (a 26-a) și Greek New Testament (a 3-a) au fraza între paranteze drepte.

3.5. Parabolele Împărăției. Scopul învățării lui Iisus prin parabole (4, 10-12)

Mt. 13, 10-17; Lc. 8, 9-10

Celor care se strâng în jurul Său și formează pârga noului popor al lui Dumnezeu, Iisus le descoperă „taina împărăției lui Dumnezeu” prin parabole. În unitatea de text de la 4, 1-34, evanghelistul reține trei parabole și câteva cuvinte pilduitoare. Înainte de interpretarea acestora, vom adăuga câteva observații introductive, care se referă la cuvântul „parabole/pilde”¹¹⁷, pe care Iisus îl folosește în timpul învățării sale.

În Evangheliile sinoptice, aproape o treime din învățătura lui Iisus este acoperită de parabole. Apare astfel întrebarea: de ce a preferat Iisus acest fel de învățătura? De obicei se dau acestei întrebări trei răspunsuri:

a. parabolele erau un mijloc didactic cunoscut în epocă, adeseori folosit și de rabinii iudei, așa cum se poate constata citind Talmudul. Iisus, deci, urmează o metodă de învățare cunoscută a epocii sale, prin care aduce oamenilor mesajul.

b. este cunoscut că imaginile rămân mai adânc întipărite în memorie și sunt mai ușor de înțeles decât oricare alte noțiuni abstracte. Iisus folosește întâmplări și imagini din experiența cunoscută a oamenilor din Palestina, ca să facă înțeleasă într-un mod mai limpede predica sa poporului. „În pilde vorbește”, observa și Hrisostom, „ca să facă și mai limpede cuvântul”.

c. după cele de mai sus, ne-am aștepta să fie imediat înțelese de către popor parabolele lui Iisus, fără vreun efort special. Dar, după informațiile Evangheliilor, se întâmplă invers. Ascultătorii, și în principal ucenicii, întreabă adesea despre înțelesul parabolilor.

¹¹⁷ Pentru mai multe informații, vezi I. Karavidopoulos, *Αἱ παραβολαὶ τοῦ Ἰησοῦ* (1970; F. Hanck, *Parabole*, ThWNT, 5, 741-759; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2, 1910. C. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, 1935, 1946; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947 (cu multe reeditări până astăzi); B. Englezakis, „Markan Parable; more than word modality a revelation of contents”, *DBM* 1974, 349-357 și cuvântul παραβολή în ABΘ, 757-760.

Astfel, la întrebarea ucenicilor¹¹⁸ despre înțelesul primei parabole (Mc. 4, 3 ș.u.), Iisus răspunde: „Vouă vă e dat să cunoașteți taina Împărăției lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară totul se face în pilde” (4, 11) și continuă cu pasajul din Isaia 6, 9 – „ca uitându-se, să privească și să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă, ca nu cumva să se întoarcă și să fie iertați”.

Din acest cuvânt al lui Iisus reiese că, în timp ce ucenicilor, parabolele le descoperă taina Împărăției lui Dumnezeu, de cei care se află „afară” de cercul adeptilor, acestea o ascund și o păzesc¹¹⁹. Modul acesta de învățare al lui Iisus se leagă, așadar, de așa-numita „taină a lui Mesia”. Iisus are o poziție pedagogică față de ascultătorii Săi și, în timp ce învață „ca unul care are putere”, El evită recunoașterea Sa mesianică publică de către popor; în timp ce descoperă succesiv, prin parabolele Sale, Împărăția lui Dumnezeu, totodată o și ascunde, ca să evite neînțelegerile atât din partea iudeilor care aveau așteptări etno-politice despre Mesia și împărăția lui Dumnezeu, cât și din partea romanilor care, prin cuvântul împărăție, înțelegeau o realitate pământească pe care, în mod firesc, ei o pot controla. Respingerea de la început a acestor păreri nu ar fi avut, cu siguranță, rezultatul așteptat. De aceea, Iisus învață „în pilde” (vezi „ἐν παροιμίαις” al celui de-al patrulea Evanghelist) ca să provoace astfel interesul ascultătorilor Săi și să arate în continuare înțelesul parabolilor celor mai apropiați ai Săi, care manifestă un astfel de interes. Foarte sugestiv, P. Trembelas asemuiește parabolele stâlpului de nori care însoțea poporul lui Dumnezeu în pustie și care își arunca umbra asupra egiptenilor,

¹¹⁸ Fraza oarecum stranie a lui Marcu, „οἱ περὶ αὐτόν σὺν τοῖς δώδεκα” (v. 10), a fost luată ca pretext pentru părerea că prin οἱ` peri, αυτο, n evanghelistul se referă nu la un cerc mai larg al celor doisprezece, ci mai degrabă la unul mai strâmt, adică la câțiva din cei doisprezece (vezi și 13, 3 „Îl întrebau, de o parte, Petru, Iacov, Ioan și Andrei”); vezi legat de aceasta R. P. Meye, „Mark 4, 10: Those about Him with the Twelve”, *Studia Evangelica* II, 211-219. Această părere nu pare să se bazeze pe datele Evangheliei noastre.

¹¹⁹ Despre cei „din afară”, vezi părerea lui J. Coutts, „The Outside” (Mc. 4, 10-12), *Studia Evangelica* II, 155-158.

în timp ce cealaltă parte a sa îi lumina pe israeliți. Și parabolele lămuresc predica despre Împărăția lui Dumnezeu cercului de susținători ai lui Iisus, în timp ce pentru cei nepăsători sau pentru cei cu atitudine vrăjmașă, o ascund. Cu toate acestea, această ascundere nu este o stare permanentă ci una provizorie și are ca scop incitarea interesului, "căci parabola desparte pe cel vrednic de cel ce nu e vrednic", observă Hrisostom. „Că cel vrednic cere să afle cele spuse, iar cel nevrednic trece pe lângă ea în grabă...Pe cel capabil ea îl ridică să cerceteze despre aceasta, pe când pentru celălalt rămâne obscură. De-aceia și Hristos a făcut atunci așa și a vorbit în parabole, incitând și mișcând pe cei care către dorirea ascultării se întorc și se îndreaptă; dar nimeni astfel căutând, ci numai ucenicii fiind mișcați...de-aceia numai lor le-a dezlegat parabolele”.

Taina împărăției lui Dumnezeu, așa cum se arată celor care au interes să o afle, constă, pe de-o parte în realizarea sa treptată în mijlocul multor piedici, piedici care nu trebuie să-i descurajeze pe ucenici sau să-i ducă la tendințe habotnice pentru precipitarea/grăbirea instaurării Împărăției – [eveniment] care este lucrarea lui Dumnezeu; și, pe de altă parte, în conștientizarea tensiunii care există între prezenta realizare în istorie a Împărăției și împlinirea ei viitoare. Anumite parabole descriu o față a Împărăției, dăinuirea ei istorică, iar alte parabole descriu cealaltă față, împlinirea viitoare, în vederea căreia ele propun promptitudinea și starea de veghe.

Expresia „taina Împărăției”, foarte des folosită în operele apocaliptice iudaice¹²⁰, ca și în manuscrisele eseniene ale comunității din Qumran¹²¹, arată planurile și planurile lui Dumnezeu pentru zilele din urmă. Aceste planuri, necunoscute celor mulți, sunt descoperite de Dumnezeu aleșilor Săi. În N.T., „taina” aceasta este legată de persoana lui Hristos; cunoașterea acestei taine înseamnă recunoașterea lui Iisus ca Mesia și a faptului că în persoana și lucrarea Sa începe realizarea împărăției

¹²⁰ Enoh 38, 3; 83, 7; 103, 2; IV Ezdra 14, 5; Apocalipsa siriacă a lui Baruh 81, 4.

¹²¹ Εγχειρίδιον Πειθαρχίας 3, 23; 4, 18; 9, 18; 11, 19; Imnele 2, 13; 4, 27 ș.u.; 7, 27. Războiul fiilor luminii...3, 9; 14, 14.

lui Dumnezeu în istoria oamenilor. Foarte nimerit observa Lohmeyer că, pe buzele lui Iisus și în penița evangheliștilor, „înțelesul tainei a ieșit din iluziile apocaliptice pentru a urma greul drum al evenimentelor istorice”.

Înainte de a încheia aceste observații introductive, se impune un comentariu la „μήποτε” - ca nu cumva” - din versetul 12 (care provine din pasajul Is. 6, 10). Că acest „μήποτε” nu are înțelesul de amenințare în Evanghelia noastră, ci de întoarcere dorită a diferiților ascultători ai predicii lui Iisus, ca să primească iertare, s-a arătat atât de către interpreții mai vechi, cât și de către cei mai noi. Susținător al acestei erminii, Hrisostom notează: „Și aceasta o spune, referindu-se la ei și și arătând că, dacă se întorc se vor vindeca ... arătând că e cu putință și a te întoarce și poți și a te mântui pocăindu-te; și că toate câte face nu spre slava Sa, ci spre mântuirea lor le face. Căci dacă nu voia ca ei să audă și să se mântuiască, trebuia să tacă, nu să grăiască în parabole; dar acum prin aceasta îi mișcă, prin faptul că grăiește prin cele acoperite”.

Conform cu cele de mai sus, scopul învățaturii lui Iisus prin parabole este, pe de o parte, descoperirea către ucenici (în sensul larg al cuvântului) a tainei Împărăției lui Dumnezeu care se realizează istoric în Biserică dar este și așteptată în deplinătatea ei în viitor și, pe de altă parte, ascunderea temporară, din motive pedagogice, a acestei taine față de cei care se află în afara cercului de ucenici, ca să provoace interesul lor și să primească predica lui Iisus prin pocăință. Prin parabolele despre Împărăție, predica se refractă ca printr-o prismă, descoperind elemente definitorii ale Împărăției, actuale sau viitoare. Toate aceste elemente distincte pe care le prezintă fiecare parabolă alcătuiesc taina Împărăției lui Dumnezeu.

În istoria teologiei creștine a folosit, desigur uneori într-o măsură exagerată, metoda alegorică de interpretare a parabolelor, care însă a creat un vâl dens ce îngreunează în cele din urmă înțelegerea lor. Acest lucru se datorează dorinței anumitor exegeți de a cerceta mai în adânc înțelesul fiecărui amănunt al relatărilor parabolice. La aceasta a contribuit și faptul că în

lumea elenistă era foarte larg răspândită interpretarea alegorică a miturilor străvechi iar în iudaismul elenist metoda interpretării alegorice a VT crease o direcție ermeneutică puternică, având ca principal reprezentant pe Filon din Alexandria.

Interpretarea parabolilor prin metoda alegorică a condus la o mulțime de accepțiuni ale unui amănunt sau altul din parabolă: în primul rând, fiecare amănunt exprimă în mod indirect o realitate care nu este amintită concret în relatare; în al doilea rând, există un înțeles principal care domnește în întreaga relatare, în timp ce amănuntele pur și simplu încadrează toată imaginea. Deja Sf. Ioan Hrisostom dăduse regula de aur pentru interpretarea corectă a parabolilor: "Nu e de nici un folos să studiezi toate cele din parabole cuvânt cu cuvânt, ci, aflând scopul pentru care s-a alcătuit [parabola], pe acesta să-l iei și nimic mai mult să nu urmărești".

În timpurile mai noi, la sfârșitul secolului trecut, A. Jülicher s-a opus interpretării alegorice și a accentuat faptul că fiecare parabolă cuprinde numai un singur înțeles central, un adevăr moral general. În secolul nostru, mulți interpreți s-au ocupat de parabole, însă un moment în istoria interpretărilor îl constituie operele lui C. H. Dodd și J. Jeremias¹²². Acești doi cercetători ai parabolilor, le studiază pe acestea atât în cadrul activității predicatoriale cât și în celelalte activități, de altă natură, ale lui Iisus, care este intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria omenească și subliniază că tema centrală a parabolilor este Împărăția lui Dumnezeu și intervenția hotărâtoare în istorie a lui Dumnezeu în Hristos, având ca țintă pocăința și mântuirea oamenilor.

3.5.1. Parabola semănătorului (4, 1-9, 13-20)

Mt. 13, 1-9, 18-23; Lc. 8, 4-8, 11-15

¹Și iarăși a început Iisus să învețe, lângă mare, și s-a adunat la El mulțime foarte multă, încât El a intrat în corabie și ședea pe mare, iar

¹²² Vezi și lucrările amintite la nota 15.

toată mulțimea era lângă mare, pe uscat. ²Și-i învăța multe în pilde, și în învățătura Sa le zicea: ³Ascultați: Iată, ieșit-a semănătorul să semene. ⁴Și pe când semăna el, o sămânță a căzut lângă cale și păsările cerului au venit și au mâncat-o. ⁵Și alta a căzut pe loc pietros, unde nu avea pământ mult, și îndată a răsărit, pentru că nu avea pământ mult. ⁶Și când s-a ridicat soarele, s-a veștejit și, neavând rădăcină, s-a uscat. ⁷Altă sămânță a căzut în spini, a crescut, dar spinii au înăbușit-o și rod n-a dat. ⁸Și altele au căzut pe pământul cel bun și, înălțându-se și crescând, au dat roade și au adus: una treizeci, alta șaizeci, alta o sută. ⁹Și zicea: Cine are urechi de auzit să audă....¹³Și le-a zis: Nu pricepeți pilda aceasta? Dar cum veți înțelege toate pildele? ¹⁴Semănătorul seamănă cuvântul. ¹⁵Cele de lângă cale sunt aceia în care se seamănă cuvântul, și, când îl aud, îndată vine satana și ia cuvântul cel semănat în inimile lor. ¹⁶Cele semănate pe loc pietros sunt aceia care, când aud cuvântul, îl primesc îndată cu bucurie, ¹⁷Dar n-au rădăcină în ei, ci țin până la un timp; apoi când se întâmplă strâmtorare sau prigoană pentru cuvânt, îndată se smintesc. ¹⁸Și cele semănate între spini sunt cei ce ascultă cuvântul, ¹⁹Dar grijile veacului și înșelăciunea bogăției și poftile după celelalte, pătrunzând în ei, înăbușă cuvântul și îl fac neroditor. ²⁰Iar cele semănate pe pământul cel bun sunt cei ce aud cuvântul și-l primesc și aduc roade: unul treizeci, altul șaizeci și altul o sută.

Se pare că această parabolă¹²³ a deținut o poziție centrală în predica Bisericii primare, așa cum reiese din faptul că se păstrează ca primă parabolă la toți cei trei evangheliști sinoptici și, desigur, este legată de explicațiile pe care Iisus le-a dat ucenicilor la întrebarea lor (vezi 4, 10-12, care s-a comentat mai înainte).

¹²³ Afară de lucrările generale de la nota 15, vezi despre parabola semănătorului și următoarele: J. Jeremias, „Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann (Mark 4, 3-8)”, NTS 13 (1966-67), 48-53. A. George, „Le sens de la parabole des semailles”, *Sacra Pagina* II, 1959, 163-169; P. Doncoeur, „La parabole du semeur qui sème à tout terrain”, *RechSR* 24 (1934), 609-611; B. Gehardson, „The Parable of the Sower and its Interpretation”, NTS 14 (1967-68); E. Trocmé, „Why Parables? A Study of Mark 4”, *Bulletin of J. Rylands University of Manchester*, 1977, 458-471.

Imaginea este împrumutată din viața agricolă a locuitorilor Palestinei. Ca să înțelegem amănuntele relatării, trebuie să avem în vedere faptul că în Palestina semănatul precede aratul; astfel putem să explicăm cum o parte din sămânță a căzut pe pământ nepotrivit („pe cale”, „pe pământ pietros”, „pe pământ cu spini”) și nu a dat rod, în timp ce altă parte din sămânță a căzut pe pământ bun și a rodit. Este relevant și faptul că cele mai multe versete ale parabolei se referă la nereușita lucrului semănătorului, chiar dacă nu se stabilesc cu exactitate analogiile dintre pământul neroditor și cel roditor. Paralel însă, trebuie notat că rodirea pământului bun prezintă și ea grade și că rodirea finală este impresionant de mare, încât depășește orice așteptare. Anumiți Părinți interpreți stăruie, în comentariul lor asupra parabolei, nu atât pe nereușita primelor trei situații, cât pe gradarea reușitei în a patra situație. „Apoi introduce și diferite moduri de virtute. Că fiind iubitor de oameni, nu a pus numai o sigură cale (de a lucra virtutea), nici nu a zis: nu numai cel ce face cele o sută va fi mărit, ci și cel care va face șaizeci se va mântui, și nu numai acesta, ci și cel cu treizeci. Și prin aceasta, (calea) a făcut-o ușoară, pregătind mântuirea” (Hrisostom). „Vezi bunătatea lui Dumnezeu, cum primește pe toți care lucrează și cele mari și cele de mijloc și cele mici” (Teofilact).

După aceste observații, se naște întrebarea: care este înțelesul central și scopul parabolei? Vrea Iisus să învețe prin această parabolă că propovăduirea Evangheliei o să întâmpine piedici și nereușite și astfel să-i pregătească pe ucenicii Săi, ca să nu se descurajeze din cauza nereușitelor, ci să continue cu credință și stăruință lucrarea lor? Sau poate, centrul de greutate se află în rodirea finală minunată a pământului bun, care depășește orice așteptare și orice măsură omenească?

Ambele păreri¹²⁴ au fost susținute în cercetarea mai nouă a parabolei și, cu siguranță, au suport în relatare. Credem însă că o a treia interpretare este mai corectă: eficacitatea predicii lui Iisus și, prin urmare, a predicii Bisericii, depinde și de receptivitatea

ascultătorilor predicii; nereușita (în parte și nu totală) nu se datorează slăbiciunii seminței creștine sau lipsei de hărnicie a celor care seamănă, ci receptivității diferite a oamenilor reprezentați prin diversele feluri de țărini. De altfel, *loghion-ul* din versetul 9 – „cine are urechi de auzit să audă” – denotă faptul că se cere o atenție deosebită din partea ascultătorilor pentru a înțelege țința parabolei. Părinții susțin această interpretare. Reprezentantul de seamă al acestei interpretări, Sf Ioan Hrisostom, observă: „Și cu adevărat dacă și pământul e bun, și cel ce seamănă în el [este], și semințele la fel, deoarece unul a adus [rod] o sută, altul șaizeci și altul treizeci? Aici iarăși împotriva firii pământului este deosebirea; că chiar și dacă pământul e bun, multă este deosebirea [de rod] din el. Ai văzut că nu lucrătorul este pricina, ci pământul care primește [sămânța]? Nu împotriva firii, ci împotriva voinței (γνώμη)”.

Această interpretare, de altfel, este susținută și de explicațiile pe care le dă în continuare Iisus ucenicilor (v. 13-20). În acestea Iisus concentrează atenția lor pe cele patru feluri de primitori ai cuvântului lui Dumnezeu; Ca pricină a nerodirii primelor trei categorii El socotește: a. pe satana, b. prigoanele și necazurile, c. grijile bogăției și plăcerile vieții. Comentând aceste trei categorii, Teofilact notează că primei categorii aparțin cei „nebăgători de seamă”, celei de-a doua, cei „care sunt lași”, iar celei de-a treia, cei „care se desfată”. Merită să subliniem că Părinții, interpretând această parabolă, o leagă de problemele epocii lor și identifică cele trei cazuri de nereușită a înșămânțării cu diversele feluri deeretici ale epocii lor, sau referă cele trei cazuri de rodire extraordinară la diversele gradări ale creștinilor din vremurile lor¹²⁵.

Parabola deține un loc special nu numai în Evangheliile sinoptice, ci și în viața liturgică a Bisericii: ea se citește la începutul anului bisericesc pentru a sublinia, pe de o parte lucrarea

¹²⁴ Prima părere a fost susținută de P. Bonnard, *L' Evangile selon St. Matthieu*, 1963, 192; cea de-a doua, de J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 149-150.

¹²⁵ Vezi I. Karavidopoulos, *Αἱ παραβολαὶ τοῦ Ἰησοῦ* (în special subtitlul „Χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς πατερικῆς ἐρμηνείας τῶν παραβολῶν τοῦ Ἰησοῦ”, 155-162.

semănătorului pe care o săvârșește Biserica prin lucrătorii Evangheliei și, pe de altă parte, cerința de rodire a creștinilor.

3.5.2. Loghia conținând parabole – 4, 21-25

²¹Și le zicea: Se aduce oare făclia ca să fie pusă sub obroc sau sub pat? Oare nu ca să fie pusă în sfeșnic? ²²Căci nu e nimic ascuns ca să nu se dea pe față; nici n-a fost ceva tăinuit, decât ca să vină la arătare. ²³Cine are urechi de auzit să audă. ²⁴Și le zicea: Luați seama la ce auziți: Cu ce măsură măsurați, vi se va măsura; iar vouă celor ce ascultați, vi se va da și vă va prisosi. ²⁵Căci celui ce are i se va da; dar de la cel ce nu are, și ce are i se va lua.

După explicarea parabolei semănătorului făcută ucenicilor, evanghelistul adaugă patru ziceri (loghion-uri) ale lui Iisus, care se regăsesc și în alte momente din Evangheliile sinoptice: Mt. 10, 26; 13, 12; 7, 2; 25, 29; Lc. 6, 32; 8, 17-18; 12, 1; 19, 26.

Loghion-ul despre „făclie” (v. 21) se regăsește în Predica de pe munte de la Matei (5, 15) și de două ori la Luca: la 8, 16, imediat după parabola semănătorului (ca și la Marcu) și la 11, 33 unde, din context, este clar că se referă la lucrarea lui Iisus. Examinarea comparativă mai amănunțită a celor patru cazuri în care s-a transmis loghion-ul, duce la concluzia că înțelesul primar al loghion-ului era legat de lucrarea mesianică a lui Iisus (Lc. 11, 29-33): făclia pe care a aprins-o ca să lumineze și să vadă toți lumina ei este Mesia; el este „semnul” care se dă acestui neam. Numai fiii acestui „neam viclean/rău”, care sunt orbi duhovnicește nu pot să recunoască „semnul” Fiului Omului; la fel și fariseii, al căror ochi este „rău” și se află în întuneric (v. 38). Iisus deci este făclia care luminează întru întuneric, așa cum cel de-al patrulea evanghelist propovăduiește, că este „lumina lumii” (In. 8, 12; 9, 5; 12, 46). Înțelesul mesianic inițial al făcliei se mută, după aceea, fie asupra ucenicilor, care transmit celorlalți lumina lui Mesia și astfel devin și ei făclii așezate în sfeșnic (Mt. 5, 15), fie asupra seminței Împărăției, adică asupra cuvântului lui Dumnezeu pe care ucenicii îl răspândesc în lume (Mc. 4, 21 și Lc. 8, 16).

Menirea făcliei nu este de a fi așezată sub „obroc” (un vas pentru măsurarea grâului), ci sus, în sfeșnic, pentru a lumina. Ce înseamnă însă imaginea așezării făcliei sub obroc sau sub pat? Stingerea făcliei nu se făcea prin suflare, care ar fi creat pericolul incendierii sau al unei atmosfere înăbușitoare în casele din Palestina, care de obicei nu aveau ferestre și constau numai dintr-o singură cameră, ci prin așezarea peste ea a unui vas din casă, de obicei a „obrocului”, care era necesar fiecărei case. Prin urmare, așezarea făcliei sub obroc sau „acoperirea cu un vas” (Lc. 8, 16) avea ca scop stingerea ei și așezarea ei sub pat avea ca scop limitarea luminii sale, ca să lumineze mai slab în casă.

Conform celor de mai sus, înțelesul loghion-ului este următorul: nimeni nu aprinde o făclie ca să o stingă imediat – faptă cu totul inconsecventă și contradictorie – ci pentru a o așeza în sfeșnic. Menirea făcliei aprinse este să lumineze. Făclia care este Iisus nu s-a aprins ca să se stingă imediat, ci ca să-și împlinească menirea; și făclia care este cuvântul Său s-a aprins pentru a fi transmisă de către ucenici până la marginile pământului.¹²⁶

Că imaginea făcliei se referea inițial la persoana și lucrarea lui Hristos, reiese și din următoarea erminie a lui Chiril al Alexandriei: „Căci, mai înainte de petrecerea [pe pământ a] Mântuitorului nostru, tatăl întunericului, adică satana, a întunecat cele de sub cer, cu pâcla (ceața/întunericul) cea înțelegătoare înnegrindu-le. Și pentru că eram în acestea, Tatăl a dat celor de sub cer pe Fiul ca pe o făclie, ca să ne strălucească dumnezeiasca lumină... Ca prin făclii strălucind Sfânta Biserică prin propovăduire, luminează cugetele tuturor, plinind dumnezeiasca cunoștință”. Trecerea de la făclia-Hristos la făclia-propovăduire se face deja în pasajul de mai sus al lui Chiril, în timp ce trecerea de la făclia-Hristos la făcliile-ucenici se vede în următoarea frază epigramatică a lui Hrisostom: „Căci

¹²⁶ Vezi J. Jeremias, „Die Lampe unter dem Scheffel” ZNW 39 (1940), 234-240 (=Abba, 1966, 99-102). E. Best, „Mark preservation of the Tradition”, în volumul colectiv *Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, 1974, 31-32. I. Karavidopoulos, „Δύο συλλογαί λογίων τοῦ Ἰησοῦ εἰς κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον”, *ΕΕΘΣΘ* 20 (1976), 91 ș.u..

eu am aprins lumina, zice, iar voi să rămâneți arzând, aceasta să fie grija noastră”.

Loghion-ul din versetul 22 se leagă strâns de *loghion*-ul precedent, după cum mărturisește „γάρ - căci” prin care este introdus și prin care se motivează trimiterea luminii în lume ca necesară pentru arătarea finală („ca să se vădească/dea pe față...”) a ceea ce este deocamdată ascuns. *Loghion*-ul se păstrează și de Luca în 8, 17 (în același context ca și la Marcu) și de Matei la 10, 26, în contextul cuvintelor lui Iisus către ucenici, când îi trimite să propovăduiască. *Loghion*-ul se pare că este îndrăgit și în cercurile gnostice, dacă judecăm după faptul că se găsește de trei ori în *Evangelia gnostică după Toma*¹²⁷.

„Ceea ce este ascuns” din v. 22 al unității textuale interpretate se referă evident la taina împărăției lui Dumnezeu, care pentru moment „se dă/se descoperă” numai ucenicilor dar nu o să rămână ascunsă, devreme ce prin lucrarea ucenicilor ca „făclii” (vezi v. 21) se va arăta în lume. Că ucenicii nu trebuie să se clatine din cauza piedicilor pe care le vor întâlni, se subliniază în contextul din Mt. 10, 26 și că *loghion*-ul acesta al lui Iisus are o greutate aparte pentru lucrarea economiei dumnezeiești și pentru contribuția ucenicilor la el, se accentuează prin fraza din versetul 23 „cine are urechi de auzit să audă”. Această expresie constituie o invitație făcută membrilor Bisericii, de a asculta și de a înțelege corect cele spuse, astfel încât să contribuie ca niște făclii, după modelul ucenicilor, la arătarea și transmiterea cuvântului lui Dumnezeu până la marginile lumii. Trebuie să recunoaștem, în versetele 21-23, funcția misionară a

¹²⁷ *Evangelia după Toma*, cuvântul 5: „A zis Iisus: „Cunoaște ceea ce este înaintea ochiului tău și ce este ascuns de tine și se va descoperi. Căci nu este nimic ascuns care să nu se facă arătat”. Cuvântul 6: „L-au întrebat ucenicii Săi zicând: vrei să postim? Și cum ne vom ruga și cum vom face milostenie și ce să facem când luăm cina? A spus lor Iisus: Nu mințiți și nu faceți ceea ce urâți; căci toate se vor descoperi înaintea cerului; fiindcă nimic nu este ascuns care să nu se facă arătat, nici acoperit care să nu se descopere”; Cuvântul 108: „A spus Iisus: Cine va sorbi din gura mea va fi ca mine și Eu voi fi ca el, și cele ascunse i se vor descoperi”.

Bisericii: Când membrii Bisericii nu au duh misionar, seamănă cu făclia care, în loc să lumineze lumea, este așezată sub obroc.

Loghion-ul următor (v. 24) este introdus prin expresia de legătură a evanghelistului – „și le zicea lor” – și prin sfatul lui Iisus – „vedeți și auziți” – care are ca scop provocarea atenției cititorilor. *Loghion*-ul nostru („cu măsura cu care veți măsura vi se va măsura și vă va prisosi”) ¹²⁸, transmis și de Matei în Predica de pe munte (7, 2) și de Luca în Predica de la loc șes (6, 37-38), se leagă de învățătura parabolilor (4, 10-12) și de cuvintele versetelor 21-23: „măsura” este măsura interesului cu care ascultă cineva cuvântul lui Dumnezeu și îl transmite ca „o făclie”, contribuind astfel la arătarea tainei Împărăției lui Dumnezeu ascunsă pentru moment. Cu acest sens de interes pentru cuvântul lui Dumnezeu interpretează *loghion*-ul Teofilact și Zigaben, primul remarcând: „căci cel ce ascultă, dacă ascultă cu multă atenție până la capăt, îl va răsplăti Dumnezeu cu mult folos”, iar al doilea: „cu măsura cu care veți măsura atenția, cu aceasta vi se va măsura vouă cunoștința, adică câtă atenție veți da, atâta cunoștință vi se va dărui. Cel ce are atenție i se va da cunoștință, și cel ce nu are, și sămânța de cunoștință pe care o are se va lua de la el” ¹²⁹.

Loghion-ul versetului 25, cu care se termină grupul acesta de *loghion*-uri, este păstrat și de Matei și de Luca în două circumstanțe: a) în context asemănător celui de la Marcu (Mt. 13, 12; Lc. 8, 18) și b) în parabola talanților (Mt. 25, 29; Lc. 19, 26) ¹³⁰. Pentru disputa care există astăzi în cercetarea contemporană, despre legătura *Evangeliei* lui Matei și Luca cu cea a lui Marcu în primul caz, precum și cu sursa *Loghion*-urilor (numit

¹²⁸ În multe manuscrise este mărturisită deja „τοῖς ἀκούουσιν” (A, K, f¹, f¹³, colecțiile bizantine, traduceri vechi) în timp ce alte câteva omit „καὶ προστεθήσεται ὑμῖν” – „și se va adăuga vouă” (vezi Mt. 7, 2): D, W, 565, it ș.a..

¹²⁹ Vezi și Victor al Antiohiei: „Însetați după măsura ascultării și cunoștința vi se va da...căci celui ce are dor și bunăvoință de a asculta și de a cere, acelui i se va da...”.

¹³⁰ Vezi și cuvântul 41 din *Evangelia după Toma*: „Celui ce are în mâinile sale i se va da; și celui ce nu are, și puținul pe care îl are i se va lua”.

la nivel internațional sursa Q) în cazul al doilea, trimitem pe cititorul interesat special la studiul nostru „Două colecții de loghion-uri ale lui Iisus în Evanghelia după Marcu (4, 21-25; 9, 33-50)”, în *EEΘΣΘ* 20 (1976), 89-120. Aici interesul nostru este centrat pe interpretarea acestor cuvinte ale lui Iisus.

Interpretând *loghion-ul* în contextul învățaturii parabolelor, Părinții socotesc ca și obiect al verbului „are”, fie bunăvoința, zelul, sânguința/grija și atenția pentru ascultarea cuvintelor lui Iisus, fie credința, și o leagă de unitatea versetelor 24 și 25. Scrie, de ex., Hrisostom: „Și chiar dacă ceea ce s-a zis este plin de multă neclaritate, arată însă nespusă dreptate. Ceea ce zice adică, este. Când cineva are bunăvoință și zel, i se vor da lui toate cele de la Dumnezeu. Când este gol, nici pe cele ale sale nu le va primi înapoi, nici cele de la Dumnezeu nu i se vor da. Că și ceea ce i se pare că are, zice, se va lua de la el; nu pentru că Dumnezeu ia înapoi ceea ce dă, ci ca să nu se învrednicească el de cele ale Lui.” În același fel tâlcuiesc Părinții acest loghion al lui Iisus și în parabola talanților, socotind ca subiect al lui „are” pe cel ce deține o vrednicie în Biserică și ca obiect darul cuvântului și al învățaturii sau o altă harismă. „Darul cuvântului și al învățaturii avându-l spre a-l folosi, remarcă iarăși Hrisostom, și nefolosindu-l, și harul îl va pierde. Iar cel ce este cuprins de zel, mai mult va lucra darul.”

3.5.3. Parabola seminței care crește fără intervenția lucrătorului (4, 26-29)

²⁶Și zicea: Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ, ²⁷Și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sămânța răsare și crește, cum nu știe el. ²⁸Pământul rodește de la sine: mai întâi pai, apoi spic, după aceea grâu deplin în spic. ²⁹Iar când rodul se coace, îndată trimite secera, că a sosit secerișul.

Această parabolă¹³¹ este una dintre puținele învățături care sunt păstrate, între Sinoptici, numai de Marcu. Împărăția lui Dumnezeu este asemuită cu lucrarea agricultorului răbdător¹³² care, după ce seamănă sămânța, „doarme” și „se scoală”, în timp ce sămânța răsare și crește „cum nu știe el”. Răsărirea și rodirea se vor săvârși la vremea lor independent – desigur, nu de lucrările agricole elementare, care sunt subînțelese – ci de dorința agricultorului de a grăbi rezultatul dorit al lucrărilor sale.

Înțelesul acestei parabole este următorul: sămânța pe care a semănat-o în lume Mesia va rodi la vremea ei fără ca încercările oamenilor să poată influența pozitiv sau negativ rezultatul, grăbind prematur sau împiedicând rezultatul care, într-un fel sau altul, va fi, pentru că „pământul rodește de la sine”. Grija înainte de vreme și nerăbdarea lucrătorilor Evangheliei e posibil să distrugă lucrarea lui Dumnezeu în lume (vezi pilda neghinelor, la Mt. 13, 24-30, 36-43) și, mai ales, mărturisesc lipsa de încredere în Dumnezeu, Cel ce a semănat prin lucrarea lui Mesia sămânța Evangheliei în ogorul lumii. Omul nu poate în nici un fel să oblige pe Dumnezeu să grăbească venirea împărăției Sale, nici prin păzirea credincioasă a Legii, cum credeau fariseii, nici prin violența accentuată împotriva romanilor, cum voiau zeloții, nici prin calcule exacte ale timpului distrugerii alcătuirii prezente a lumii, cum au făcut scriitorii apocaliptici. Împărăția va veni în mod „automat - de la sine”, într-un mod pe care omul nu-l cunoaște și nici nu-l poate controla. Venirea Împărăției este o lucrare a lui Dumnezeu atât de sigură, pe cât de sigur este procesul răsării după semănarea seminței în pământ. Omul nu poate nimic altceva decât să aibă încredere neclintită în Dumnezeu și să aștepte împlinirea

¹³¹ Vezi N. Dahl, „The Parables of Growth”, *Studia Theologica* 5 (1951), 132-166; J. Dupont, „La parabole de la semance qui pousse toute seule”, *RechSR* 55 (1967), 367-392; R. Stuhlmann, „Beobachtungen und Überlegungen zu Markus 4, 26-29”, *NTS* 19 (1972-73), 153-162; J. Dupont, „Encore la parabole de la semance qui pousse toute seule”, *Jesus und Paulus. Festschrift W. G. Kümmel*, 1975, 96-108.

¹³² Între numirile care s-au dat parabolei este și numirea „lucrătorul răbdător”.

hotărâtă a economiei Sale mântuitoare. Desigur, așteptarea nu are deloc sensul de nelucrare, ci de încredințare că rodirea finală este lucrarea lui Dumnezeu – dincolo de activitatea de la sine înțeleasă a omului. Împărăția lui Dumnezeu, care este ascunsă pentru moment (vezi 4, 22), la fel ca sămânța în pământ, se va arăta definitiv când vor veni vremurile „pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa”. Alte parabole accentuează participarea omului la lucrarea de arătare a Împărăției; această parabolă, presupunând această participare, subliniază mai ales încrederea în Dumnezeu.

Parabola este adresată de către Iisus, după anumite păreri, oamenilor care se bazează pe propriile puteri și cred că prin lucrările lor pot grăbi sosirea noii lumi a Împărăției lui Dumnezeu. Astfel de oameni, dintre cei la care ne-am referit mai înainte, erau îndeosebi zeloții, care voiau să scuture jugul roman prin folosirea forței și să instaureze pe Mesia. Că Iisus s-a adresat numai lor prin această parabolă, așa cum susțin anumiți interpreți¹³³, nu putem accepta în întregime. Ipoteza, desigur, poate fi foarte plauzibilă. Dar importanța primă nu are atât căutarea auditorului primar al lui Iisus, cât căutarea mesajului pe care parabola îl are pentru oamenii fiecărui veac: această parabolă subliniază încredințarea desăvârșită despre faptul că lucrarea izbăvitoare pe care Mesia a început-o în lume se va împlini cu siguranță; de la oameni se cere răbdare cu lucrare și încredere deplină în Dumnezeu.

3.5.4. Parabola grăuntelui de muștar (4, 30-32)

Mt. 13, 31-32; Lc. 13, 18-19

³⁰Și zicea: Cum vom asemăna împărăția lui Dumnezeu, sau în ce pildă o vom închipui? ³¹Cu grăuntele de muștar care, când se seamănă în pământ, este mai mic decât toate semințele de pe pământ; ³²Dar, după ce s-a semănat, crește și se face mai mare decât toate legumele și face ramuri mari, încât sub umbra lui pot să sălășluiască păsările cerului.

¹³³ De ex., J. Jeremias, 151 ș.u..

În antiteza dintre „grăuntele de muștar” inițial, care este „mai mic decât toate semințele de pe pământ” și copacul final, care este „mai mare decât toate legumele”, se află noima acestei mici parabole¹³⁴, care la ceilalți doi Evangheliști Sinoptici este urmată de parabola cu același înțeles, a aluatului (Mt. 13, 33; Lc. 13, 20-21)

Propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu, conform parabolei tâlcuite, este ca un grăunte de muștar care, dintr-o mică sămânță, se face pom cu ramuri mari în care se sălășluiesc păsările cerului; cu alte cuvinte, cuprinde atâta dinamism încât, la sfârșit, când se va dezvolta, va cuprinde toată lumea. Iisus spune această parabolă, după Hrisostom, ucenicilor, „aducându-i pe ei la credință și arătând că propovăduirea se va întinde cu adevărat... și că mai slabi decât toți erau ucenicii și mai mici decât toți, dar, pentru că era mare puterea care era în ei, s-a răspândit în toată lumea”.

Desigur, între „grăuntele de muștar” inițial și pomul din urmă există procesul succesiv de maturizare și împlinire, care se săvârșește prin extinderea Bisericii în toată lumea. În această extindere succesivă, mulți interpreți¹³⁵ găsesc centrul de greutate al parabolei, fără ca asta să însemne că nesocotesc că stadiul final al Împărăției este lucrarea lui Dumnezeu sau că nu recunosc antiteza dintre forma actuală și cea finală a Împărăției. Părinții Bisericii socotesc faptul extinderii succesive a propovăduirii creștine în lume ca deja împlinit. Astfel, de exemplu, Teofilact scrie despre predica lui Iisus și a Apostolilor că „semănată în pământ, ea s-a întins și a crescut, așa încât păsările cerului, adică toate cele cerești și înalte pentru cuget și pentru cunoștință, își fac sălaș în ei. Căci câți înțelepți, lăsând înțelepciunea cea elinească, s-au odihnit prin propovăduire? Deci mai mare decât toate a ajuns predica și ramuri mari a

¹³⁴ Vezi O. Kuss, „Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses von Senfkorn und Sauerteig”, *Biblica* 40 (1959), 641-653; J. Dupont, „Les paraboles du senévé et du levain”, *NRT* 89 (1967), 897-913; H. McArthur, „The Parable of the Mustard Seed”, *CBQ* 33 (1971), 198-201.

¹³⁵ Îndeosebi Părinții interpreți (vezi pasajele în Comentariul lui Trambelas la Mt. 13, 31-32) și mulți romano-catolici (de ex. Kuss și Dupont, din notele anterioare).

făcut". Și iarăși, același interpret: „Grăunte de muștar este predica apostolilor și apostolii; căci puțini părănd aceștia, întreaga lume au cuprins-o”.

Unitatea capitolului cu parabole din Marcu se termină cu remarcă evanghelistului, că Iisus a învățat prin multe parabole (v. 33). Evanghelistul cunoaște, deci, că tradiția Bisericii despre parabole este foarte întinsă și mai bogată față de cea pe care el o reține. În versetul 34 se face deosebirea între cercul mai mare de ascultători și cercul restrâns al ucenicilor, cărora Iisus „le lămurea toate, deosebi” (vezi observațiile de la 4, 10-12).

3.6. Stăpânirea pe care Iisus o are asupra puterilor firii (4, 35-41)

Mt. 8, 23-27; Lc. 8, 22-25

³⁵Și în ziua aceea, când s-a înserat, a zis către ei: Să trecem pe țarmul celălalt. ³⁶Și lăsând ei mulțimea, L-au luat cu ei în corabie, așa cum era, căci erau cu El și alte corăbii. ³⁷Și s-a pornit o furtună mare de vânt și valurile se prăvăleau peste corabie, încât corabia era aproape să se umple. ³⁸Iar Iisus era la partea dindărăt a corăbiei, dormind pe căpătâi. L-au deșteptat și I-au zis: Învățătorule, nu-Ți este grijă că pierim? ³⁹Și El, sculându-Se, a certat vântul și a poruncit mării: Taci! Încetează! Și vântul s-a potolit și s-a făcut liniște mare. ⁴⁰Și le-a zis lor: Pentru ce sunteți așa de fricoși? Cum de nu aveți credință? ⁴¹Și s-au înfricoșat cu frică mare și ziceau unul către altul: Cine este oare, Acesta, că și vântul și marea I se supun?

După parabole, evanghelistul istorisește o serie de minuni ale lui Iisus care arată stăpânirea Lui asupra puterilor firii (4, 35-41), asupra demonilor care-i asupresc pe oameni (5, 1-20), asupra bolii (5, 25-34) și asupra morții (5, 21-24, 35-34).

În prima relatare, a minunii pe care o examinăm aici¹³⁶, este de remarcat modul autoritar în care Iisus se adresează lacului învolburat prin cuvintele „taci, încetează” (v. 39), cuvinte care

¹³⁶ Vezi G. Schille, „Die Seesturmerzählung Markus 4, 35-41 ZNW 56 (1965), 30-40. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 91-100.

amintesc porunca dată demonului care se ascundea în bolnavul din sinagoga din Capernaum (1, 25). Acest paralelism nu trebuie să ne surprindă deoarece, în conformitate cu concepțiile vremii, în elementele amenințătoare ale naturii se ascund puteri demonice. De asemenea, marea găzduiește puterile potrivnice lui Dumnezeu. De aceea, și în Vechiul Testament se vorbește în repetate rânduri despre stăpânirea lui Dumnezeu peste mare¹³⁷ și în Apocalipsa lui Ioan se spune despre „noul Ierusalim” că nu va avea mare (21, 1).

Și Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, are autoritate asupra puterilor demonice, poruncește stihilor firii și ele Îl ascultă. Desigur, El însuși, prin această stăpânire a Sa, conduce de la pupa¹³⁸ („partea dindărăt a corăbiei”, v. 38) corăbiei și îi muștră pe ucenici pentru puțina lor credință (v. 40). Ucenicii simt teamă pentru puterea pe care Învățătorul lor o are și uimire pentru că natura I se supune (v. 41). „Hristos stăpânește marea exact ca și atotputernicul Domn al Vechiului Testament”¹³⁹

3.7. Vindecarea demonizatului din ținutul Gadarenilor (Gherasinenilor) (5, 1-20)

Mt. 8, 28-34; Lc. 8, 26-39

¹Și a venit de cealaltă parte a mării în ținutul Gadarenilor. ²Iar după ce a ieșit din corabie, îndată L-a întâmpinat, din morminte, un om cu duh necurat, ³Care își avea locuința în morminte, și nimeni nu putea să-l lege nici măcar în lanțuri, ⁴Pentru că de multe ori fiind legat în obezi și lanțuri, el rupea lanțurile, și obezile le sfărâma, și nimeni nu putea să-l potolească; ⁵Și neîncetat noaptea și ziua era prin morminte și prin munți, strigând și tăindu-se cu pietre. ⁶Iar văzându-L de departe pe Iisus, a alergat și s-a închinat Lui. ⁷Și strigând cu glas

¹³⁷ Iov 38, 8; Prov. 8, 29; Is. 50, 2; Amos 5, 8; Ps. 106, 9; 114, 3; 139, 9; 148, 7 ș.a. . Vezi și la cuvântul θάλασσα în ABΘ, 453-455.

¹³⁸ „προσκεφάλαιον τῆς πρήμνης (la cârma corăbiei) este un anume tip de ședere în corabie; „așa era numită de corăbieri partea cea mai înaltă a pupitrului de comandă a unei corăbii, unde se așezau cei obosiți” (Damalas).

¹³⁹ D. Tracatelli, 'Εξουσία καὶ Πάθος, p. 79.

puternic, a zis: *Ce ai cu mine, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Te jur pe Dumnezeu să nu mă chinuiești.* ⁸Căci îi zicea: *Ieși duh necurat din omul acesta.* ⁹Și l-a întrebat: *Care îți este numele?* Și l-a răspuns: *Legiune este numele meu, căci suntem mulți.* ¹⁰Și Îl rugau mult să nu-i trimită afară din acel ținut. ¹¹Iar acolo, lângă munte, era o turmă mare de porci, care păștea. ¹²Și L-au rugat, zicând: *Trimite-ne pe noi în porci, ca să intrăm în ei.* ¹³Și El le-a dat voie. Atunci, ieșind, duhurile necurate au intrat în porci și turma s-a aruncat de pe țărmul înalt, în mare. Și erau ca la două mii și s-au înecat în mare. ¹⁴Iar cei care-i pășteau au fugit și au vestit în cetate și prin sate. Și au venit oamenii să vadă ce s-a întâmplat. ¹⁵Și s-au dus la Iisus și au văzut pe cel demonizat șezând jos, îmbrăcat și întreg la minte, el care avusese legiune de demoni, și s-au înfricoșat. ¹⁶Iar cei ce au văzut le-au povestit cum a fost cu demonizatul și despre porci. ¹⁷Și ei au început să-L roage să se ducă din hotarele lor. ¹⁸Iar intrând El în corabie, cel ce fusese demonizat Îl ruga ca să-l ia cu El. ¹⁹Iisus însă nu l-a lăsat, ci i-a zis: *Mergi în casa ta, la ai tăi, și spune-le câte ți-a făcut ție Domnul și cum te-a miluit.* ²⁰Iar el s-a dus și a început să vestească în Decapole câte i-a făcut Iisus lui; și toți se minunau.

După cea dintâi vindecare a demonizatului, în sinagoga din Capernaum (1, 23 ș. u.), evanghelistul istorisește aici vindecarea unui demonizat într-o formă mai grea, vindecare pusă în legătură cu alte elemente, care fac istorisirea sa mai cuprinzătoare: descrierea bolii, reacțiile bolnavului, trecerea demonilor în turma de porci, reacția locuitorilor aceluși ținut, porunca misionară dată de Iisus celui vindecat. Întâmplarea este relatată și de ceilalți doi sinoptici, cu deosebirea că, în istorisirea lui Matei este vorba de doi demonizați; după anumiți Părinți interpreți, doi (demonizați) trebuie să presupunem și la Marcu și Luca, dar este descris numai cel „care pătimea mai rău” dintre ei. Istorisirea lui Marcu¹⁴⁰ este mai amplă față de celelalte două ale celorlalți sinoptici, are mai multe amănunte (de ex. numărul porcilor) și sfârșește prin informația foarte interesantă

¹⁴⁰ Vezi J. Craghan, „The Gerasene Demoniac”, CBQ 30 (1968), 552-536; P. Lamarche, „Le Possédé de Gérasa”, NRT 90 (1968), 581-597; K. Kertekge, *Die Wunder Jesu...*, 101-110.

că cel vindecat a vestit în Decapole „câte i-a făcut lui Iisus”, adică el a devenit propovăduitorul noii credințe într-un ținut în care locuiau în principal păgâni. Poate acesta este și țelul final al istorisirii lui Marcu; dincolo de autoritatea (puterea) lui Iisus de a elibera pe oameni din legăturile demonilor, aici se arată începuturile propovăduirii creștine în ținuturile stăpânite de neamuri de la răsărit de mare. Probabil demonizatul din istorisire este cel dintâi păgân pe care l-a întâlnit și l-a vindecat Iisus, arătând astfel că este Izbăvitorul tuturor oamenilor, iudei și păgâni.

Încercarea interpreților contemporani¹⁴¹, de a urmări etapele prin care a trecut această istorisire înainte de a fi reținută în scris de către evanghelist, nu a adus nimic important în înțelegerea mesajului ei. De altfel, devreme ce nu se poate întemeia pe elemente filologice, nu este posibil să fie scutită de caracterizarea de arbitrară și fantastică.

Minunea este localizată de evanghelist în partea de răsărit a mării Galileii, „în țara Gherasinenilor” (v. 1). Diversitatea scrierilor din manuscrise în legătură cu numirea ținutului, a creat probleme atât editorilor Noului Testament și criticilor textului său, cât și interpreților. În timp ce pentru relatarea lui Marcu și Luca, cea mai bună grafie mărturisită în manuscrise este „Γερασινών - Gherasinenilor”¹⁴², pentru relatarea lui Matei este mărturisită mai sigur și este preferată de către editori grafia „Γαδαρηνών - Gadarenilor”¹⁴³. Colecțiile bizantine, în timp ce în relatarea lui Luca au „Gadarenilor”, la relatarea lui Matei păstrează „Γεργεσινών - Gherghesenilor” iar la cea a lui Marcu pe care o interpretăm păstrează uneori „Gadarenilor”, alteori „Gherghesenilor”. Grafia codicelui W, „Γεργυστήνων -

¹⁴¹ De ex. Pesch, în comentariul său, recunoaște 4 etape de dezvoltare a relatării, iar Kertelge 3, fără însă să aibă dovezi filologice convingătoare.

¹⁴² Pentru relatarea lui Marcu: Σιν, B, D, it, Vulgata, traducerea coptă sahidică, Tertulian, Eusebiu. Pentru relatarea lui Luca: P⁷⁵, B, D, it, Vulgata, traducerea coptă sahidică și bohairică, Tertulian, Chiril al Alexandriei.

¹⁴³ B, C, (Δ), Θ, 1010, (Σιν are „Γαζαρηνών”), Origen, Epifanie, traduceri siriene, Diatessaronul.

Ghergystenilor", este singulară și nu este luată în discuție de către critici. În cazul istorisirii noastre, edițiile critice preferă grafia „Gherasinenilor”, deoarece a) este mărturisită de cele mai vechi manuscrise (de tip Alexandrin și Apusean) și b) „Gadarenilor” este o încercare de asemănare și armonizare a copiilor cu Mt. 8, 28, în timp ce „Gherghesenilor” provine din diortosirea făcută de Origen¹⁴⁴. Origen respinge atât Gherasa cât și Gadara ca posibile locuri în care a avut loc minunea și preferă Gherghesa, amintită în tradiții locale legate de aceasta¹⁴⁵. Nu este cunoscut însă, unde se afla Gherghesa. Despre Gherasa știm că se afla în ținutul Decapole, la 60 km spre răsărit de mare, iar despre Gadara (importantă cetate cu o cunoscută școală a filosofilor stoici) că era la 10 km sud-est de mare.

În orice caz, fie că e vorba de Gherasa (care are de partea ei cea mai puternică tradiție manuscrisă), fie de Gadara (care corespunde mai mult datelor topografice ale istorisirii), pentru evanghelist are mare importanță teologică nu localizarea în sine, ci evenimentul care s-a petrecut în ea. Toată importanța amintirii ținutului (fie Gherasa, fie Gadara) constă, așa cum am mai spus, în caracterul misionar al sfârșitului istorisirii: cel vindecat propovăduiește pe Hristos în Decapole.

Pe Iisus, Care coboară din corabie, îl întâmpină un om „cu duh necurat” (v. 2). Despre preferința lui Marcu, de a folosi pentru demonizați expresii care arată locuirea lor de către un „duh necurat” sau un „duh mut și surd” sau de către demoni în general, vezi comentariile la pericopa 1, 23-28. Starea dezolantă și mizerabilă a demonizatului este descrisă într-un mod foarte sugestiv în versetele 3-5: omul acesta este inadapabil din punct de vedere social, devreme ce trăiește în morminte și în munți fără a avea legătură cu ceilalți membri ai societății; are o agresivitate puternică, pe care nu o poate stăpâni în nici un fel,

¹⁴⁴ Pentru mai multe informații vezi Metzger, p. 84 și 23.

¹⁴⁵ Vezi Origen, *Coment. la Ioan*, V, 41, 208 ș.u. (Sources Chrétiennes 157, 288). Părerea lui Origen este susținută și de către Victor al Antiohiei. Despre problema criticii textului la acest verset, vezi T. Baarda, „Gadarens, Gerasenes, Gergesenes and the Diatessaron translations”, *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of M. Black*, 1969, 181-197.

devreme ce rupe lanțurile cu care îl leagă; este stăpânit de mania autodistrugerii („tăindu-se cu pietre”); în loc să vorbească normal și pe un ton firesc, el „strigă” ziua și noaptea; în sfârșit, suferă de scindare internă de personalitate, așa cum se adaugă în versetul 9, unde se dă și sensul numelui său („Legiune, că mulți suntem”). Fără să o spună deschis, Evanghelistul lasă cititorului să înțeleagă stricarea acelei „bună foarte” fături a lui Dumnezeu, care, atunci când se îndepărtează de comuniunea corectă și făcătoare de viață cu Dumnezeu, se îndepărtează și de comuniunea cu ceilalți oameni, fiind condus astfel la distrugere, distrugere care se transformă și în amenințare față de celălalt (vezi amănuntele descrierii din Mt. 8, 28 „foarte cumpliți, încât nimeni nu putea să treacă pe calea aceea”).

Evanghelistul prezintă pe Iisus ca pe Cel ce eliberează pe om din legăturile demonice. Această putere a lui Mesia o recunoaște demonul ascuns în om, care, după concepțiile vremii, deține cunoștință despre anumite stări sau persoane; de aceea cel demonizat se și grăbește să se închine lui Iisus (v. 6) și strigă puternic „ce ai cu mine, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt; Te jur pe Dumnezeu să nu mă chinuiești” (v. 7); Și asta pentru că, așa cum Evanghelistul o spune în versetul 8, Iisus dăduse demonului din om porunca „trimiterii afară”. Prin fraza de mai sus demonul, care vorbește prin gura celui bolnav, recunoaște a) că nu există nimic comun între Iisus care mântuiește pe om și demonul care îl distruge; b) că Cel căruia se adresează este „Fiul lui Dumnezeu Celui Preaînalt” și c) că prezența Fiului lui Dumnezeu în lume arată sfârșitul stăpânirii lui. Cu alte cuvinte, demonul recunoaște venirea vremurilor din urmă (eshatonului), care coincide cu pedepsirea demonilor. Mesia face deja prezentă pedeapsa eshatologică a puterilor demonice; amănuntul din fraza demonului, conform cu relatarea lui Mt. 8, 29 – „ai venit mai înainte de vreme ca să ne chinuiești?” – reliefează mai bine importanța prezenței lui Mesia în lume, care constă în eliberarea omului din stăpânirea chinuitoare a diferitelor puteri demonice, precum și a stărilor demonice. Aceste stări, fie provocate de el însuși (ură, poftă de

stăpânire, tendință distructivă și autodistructivă, ș. a.), fie de alții, care desigur sunt subjugati de aceeași putere a răului, arată cât de real este răul în lume și cât de departe de realitate sunt părerile celor care, ignorând stările demonice concrete ale vieții, continuă să și-l închipuie pe satana numai prin reprezentările cu chip de fiare din vremurile de dinainte.

Dovadă a extraordinarei autorități a lui Iisus asupra demonilor este, după versetul 9, dialogul alert al Lui cu demonii, iar după versetul 10, rugămintea celui din urmă către primul, de a-i permite să găsească alt adăpost în ținut. Numai cel mai puternic poate – și nu numai după concepțiile vremii de atunci! – să ceară de la unul mai slab numele său (devreme ce el însuși este și trebuie să fie cunoscut) și în continuare să dea poruncă despre ce trebuie să facă. Răspunsul demonizatului, „Legiune este numele meu, că mulți suntem”, arată scindarea personalității sale, care este mărturisită și mai mult de faptul că cel bolnav vorbește uneori la persoana I singular („numele meu”, „ce ai cu mine”, etc.) și alteori la persoana I plural („trimite-ne pe noi”, v. 12). Numele demonului, „legiune”¹⁴⁶, nu înseamnă că existau în om 4 sau 6 mii de demoni – câți constituiau o legiune romană – ci că erau atât de mulți, o armată întreagă, cât să îi fărâmițeze personalitatea.

Cererea demonilor se concretizează în continuare (v. 11-13): Ei cer lui Iisus să le permită să se sălășluiască într-o turma de porci care păștea acolo. Iisus primește cererea – „nu convins de aceia, ci multe lucruri făcând cu economie prin aceasta”, după Sf. Ioan Gură de Aur – cu rezultatul direct că porcii („ca la două mii”, după informația pe care o păstrează numai Marcu) se aruncă de pe țărmul înalt și se îneacă în mare. Ce anume „a făcut cu economie” Iisus, îngăduind mutarea demonilor din om în animale? Vrea să arate că duhul demonic, oriunde ar intra să locuiască, în oameni sau în animale, aduce distrugerea? Vrea să

¹⁴⁶ Este puțin probabilă aluzia politică la romani, pe care o vede Gnllka prin numirea demonilor „Legiune”; de asemenea, acest comentator recunoaște în cererea demonilor de a rămâne în acea țară intenția romanilor de a rămâne ca ocupanți în Iudeea, în timp ce locul lor este acolo unde îi trimite Iisus pe demoni, în adânc!

sublinieze incomparabila valoare a omului a cărui mântuire merită osteneala oricărei jertfe? Aceste răspunsuri și altele asemenea s-au dat de către Părinți¹⁴⁷. Părerea susținută de anumiți interpreți că, în felul acesta sunt pedepsiți crescătorii de porci deoarece, în ciuda interdicției din legea mozaică, ei se hrănesc cu porci, nu e valabilă, nu numai pentru că evenimentul are loc în ținut păgân, unde această interdicție legislativă nu-și afla sensul, ci și pentru că din punct de vedere teologic nu adaugă nimic la poziția lui Iisus față de Lege, cunoscută din Evanghelii.

Comentatorii contemporani notează istorisiri paralele din lumea veche, despre „scoaterea” demonilor din oameni, pe care o făceau exorciștii și „trimiterea” lor într-un anumit animal¹⁴⁸.

Informarea locuitorilor ținutului de către cei ce pășteau porcii despre toate (v. 14 și 16) are ca rezultat faptul că ei se grăbesc către Iisus, lângă Care văd pe cel ce mai înainte era demonizat, acum „îmbrăcat și întreg la minte”, și sunt cuprinși de frică (v. 15). Frica nu îi duce însă la recunoașterea autorității mesianice a lui Iisus, ci la rugămintea de a părăsi ținutul lor (v. 17). Socotind, evident, nimicirea turmei ca un fapt important din vindecarea demonizatului și temându-se că prezența lui Iisus printre ei poate să fie cauza și a altor rele asemănătoare, caută să scape de el; exemplu caracteristic de oameni care sunt prinși în mrejele problemelor de zi cu zi, ei nu primesc mesajul vreunui eveniment minunat care se săvârșește în mijlocul lor. Dimpotrivă, cel mai înainte demonizat caută apropierea de Iisus („ca să fie cu El”, v. 18). Un element caracteristic al smulgerii sale din stăpânirea demonică este, în opoziție cu agresivitatea și nesociabilitatea de dinainte, dorința unei comunicări continue cu Iisus și, desigur, așa cum se va vedea în continuare, cu oamenii. Iisus nu primește cererea celui vindecat

¹⁴⁷ Vezi și comentariul lui Teofilact: „Le-a dat voie să intre în porci ca să învățăm că, precum de porci nu le-a fost milă și i-au înecat, așa nici de omul acela nu le-ar fi putut fi milă, de n-ar fi fost puterea lui Dumnezeu să-l păzească; căci demonii, vrăjmași fiind, într-o clipită ne-ar zdrobi, de nu ne-ar păzi Dumnezeu”.

¹⁴⁸ Vezi comentariul lui Pesch la pasajul respectiv.

ci – contrar celor întâmplătoare până acum în relatările minunilor, unde Iisus a interzis orice discuție despre eveniment – îi dă porunca să propovăduiască ceea ce i s-a întâmplat (v. 19). Împlinind porunca, cel mai înainte bolnav propovăduiește în Decapole „câte i-a făcut lui Iisus”, având ca rezultat faptul că toți se minunează (v. 20).

Scopul misionar al finalului istorisirii este vădit: cel mai înainte demonizat, cândva izvor de distrugere atât a sa, cât și a celorlalți, devine acum vestitor al învățaturii și al faptelor lui Iisus în ținutul păgân al Decapolei. Din faptul că Matei, în relatarea sa, trece cu vedere această notă misionară, iar Luca transmite porunca lui Iisus către cel vindecat fără a aminti de Decapole, este posibil ca precizarea să se lege, în cazul acesta, de interesul special al lui Marcu pentru cititorii săi, creștini proveniți dintre neamuri – lucru care va fi și mai clar în unitatea pericopelor care urmează, unde Evanghelistul prezintă pe Iisus care, respins de iudei, se întoarce către neamuri, subliniind astfel cadrele universale ale trimeriei Sale.

3.8 Vindecarea femeii cu scurgere de sânge și învierea fiicei lui Iair (5, 21-43)

Mt. 9, 18-26; Lc. 8, 40-56

²¹Și trecând Iisus cu corabia iarăși de partea cealaltă, s-a adunat la El mulțime multă și era lângă mare. ²²Și a venit unul din mai-marii sinagogilor, anume Iair, și văzându-L pe Iisus, a căzut la picioarele Lui, ²³Și L-a rugat mult, zicând: Fiica mea este pe moarte, ci, venind, pune mâinile tale peste ea, ca să scape și să trăiască. ²⁴Și a mers cu el. Și mulțime multă îl urma pe Iisus și îl împulzea. ²⁵Și era o femeie care avea, de doisprezece ani, curgere de sânge. ²⁶Și multe îndurase de la mulți doctori, cheltuindu-și toate ale sale, dar nefolosind nimic, ci mai mult mergând înspre mai rău. ²⁷Auzind ea cele despre Iisus, a venit în mulțime și pe la spate s-a atins de haina Lui. ²⁸Căci își zicea: De mă voi atinge măcar de haina Lui, mă voi vindeca! ²⁹Și îndată izvorul sângelui ei a încetat și ea a simțit în trup că s-a vindecat de boală. ³⁰Și îndată, cunoscând Iisus în Sine puterea ieșită din El, întorcându-Se

către mulțime, a întrebat: Cine s-a atins de Mine? ³¹Și I-au zis ucenicii Lui: Vezi mulțimea împulzindu-Te și zici: Cine s-a atins de Mine? ³²Și Se uita împrejur să vadă pe aceea care făcuse aceasta. ³³Iar femeia, înfricoșându-se și tremurând, știind ce i se făcuse, a venit și a căzut înaintea Lui și I-a mărturisit tot adevărul; ³⁴Iar El i-a zis: Fiică, credința ta te-a mântuit, mergi în pace și fii sănătoasă de boala ta! ³⁵Încă vorbind El, au venit unii de la mai-marele sinagogii, zicând: Fiica ta a murit. De ce mai superi pe Învățătorul? ³⁶Dar Iisus, auzind cuvântul ce s-a grăit, a zis mai-marelui sinagogii: Nu te teme. Crede numai. ³⁷Și n-a lăsat pe nimeni să meargă cu El, decât numai pe Petru și pe Iacov și pe Ioan, fratele lui Iacov. ³⁸Și au venit la casa mai-marelui sinagogii și a văzut tulburare și pe cei ce plângeau și se tânguiau mult. ³⁹Și intrând, le-a zis: De vă tulburați și plângeți? Copila n-a murit, ci doarme. ⁴⁰Și-L luau în râs. Iar El, scoțându-i pe toți afară, a luat cu Sine pe tatăl copilei, pe mama ei și pe cei ce îl însoțeau și a intrat unde era copila. ⁴¹Și apucând pe copilă de mână, i-a grăit: Talita kumi, care se tâlcuiește: Fiică, ție zic, scoală-te! ⁴²Și îndată s-a sculat copila și umbla, căci era de doisprezece ani. Și s-au mirat îndată cu uimire mare. ⁴³Dar El le-a poruncit, cu stăruință, ca nimeni să nu afle de aceasta. Și le-a zis să-i dea copilei să mănânce.

Aceste două istorisiri despre minuni¹⁴⁹ s-au transmis strâns unite în întreaga tradiție sinoptică, nu numai pentru coerența și conexiunea lor temporală (lucru de care se îndoiesc anumiți comentatori contemporani, socotind unificarea celor două o lucrare redacțională a lui Marcu), ci și pentru înțelesul lor teologic, după care Mesia este prezentat ca Domn peste boală și moarte; de asemenea, tema încrederii în Domnul cel tămăduitor și dătător de viață unește foarte strâns cele două episoade.

În timpul revenirii lui Iisus de la țărmul de răsărit al mării (vezi 5, 1-20) „iarăși de partea cealaltă”, evident în partea de vest, găsește o mulțime de oameni care îl așteaptă și printre ei un „mai mare al sinagogii – ἀρχισυνάγωγος”, care-l cade la picioarele și cere intervenția Sa pentru a o salva pe fiica lui, care era pe moarte (v. 21-24a). Mai-marele sinagogii (după Matei,

¹⁴⁹ Vezi K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 110-120; R. Pesch, *Jairus* (Mk 5, 22/Lk 8, 41), BZ 14 (1970), 252.

mai simplu, „dregător – ἄρχων” și după Luca, „mai-marele sinagogii ἄρχων τῆς συναγωγῆς”) este conducătorul de drept al sinagogii, care se îngrijește de ordinea din timpul cultului, adică rânduiește persoanele care vor citi rugăciunile și textele biblice, se îngrijește de dotarea și întreținerea clădirii și face parte din consiliul celor trei al sinagogii. Mai-marii sinagogii sunt amintiți și în alte locuri din Noul Testament (vezi Lc. 13, 14; F. A. 13, 15; 8, 17). Dintr-o anumită însemnare a sinagogii din Ierusalim, Gnilka trage concluzia că această demnitate de mai-mare al sinagogii era moștenită.

Numele mai-marelui sinagogii din povestirea noastră, Iair (Ἰάειρος), este o formă elinizată a ebraicului Iair (’Iaïr)¹⁵⁰, care înseamnă „Dumnezeu luminează” sau „Dumnezeu ridică”; acest al doilea sens a condus pe anumiți interpreți la ipoteza că numele acesta s-a dat mai-marelui sinagogii mai târziu, când a devenit membru al Bisericii (Grundmann).

Iair, depășind prejudecățile coreligionarilor săi despre persoana lui Iisus, precum și barierele care i le-ar fi pus atât vrednicia funcției sale de demnitar, cât și comentariile cunoscuților săi, adresează o rugămintă caldă („L-a rugat mult”) către Iisus, Cel cunoscut deja în regiune pentru minunile Sale, de a-Și pune mâna peste „fiica” (θυγάτριον – copilă, fiică) lui, care era pe moarte (evangelistul nostru are o preferință deosebită pentru diminutive – deși aici s-ar putea presupune că redă terminologia tandră folosită de tatăl copilei) ca să o vindece. Fără comentarii, pornesc spre casa dregătorului iudeu.

Pe cale, însă, evangelistul inserează un episod (v. 24b – 34) care se leagă de minunea învierii nu numai temporal și locativ, ci și teologic, ca un preludiu. Femeia din povestire suferea de doisprezece ani de scurgere de sânge (v. 25), atâția ani, adică, câți trăise fiica muribundă a lui Iair, lucru care arată, pe de o parte, tirania pe care răul o exercită în diferite feluri asupra omului – dintre care cele mai rele forme sunt boala și moartea și, pe de altă parte, cadrul existențial real în care Iisus îl

¹⁵⁰ Vezi Num. 32, 41; Judec. 10, 3; Ester 2, 5

întâlnește pe om pentru a-l mântui. Modul în care evangelistul descrie boala în versetul 26, cheltuielile și înrăutățirea situației ei, include o anumită aluzie ironică la neputința medicinei vremii lui de a ajuta pe cea care suferea¹⁵¹ (Matei le ignoră cu desăvârșire, Luca se exprimă, ca medic, oarecum mai moale) și pregătește pe cititor prin încrederea în Iisus, pe care bolnava o dovedește în continuare. Încrederea se exprimă prin dorința ei, care în continuare se împlinește, de a se atinge pur și simplu de hainele lui Iisus (vezi 3, 10; 6, 56) ca să dobândească puterea vindecătoare pe care o are Cel ce poartă hainele. Când se atinge, se săvârșește și vindecarea, pe care o simte în trupul ei, devreme ce se oprește „izvorul sângelui” (v. 27-29)¹⁵².

Iisus, care nu a fost străin de fapta femeii și de puterea vindecătoare pe care i-a transmis-o, provoacă o discuție (v. 30 ș.u.) cu ucenicii, care nu par să fi perceput cele întâmplate, așa cum reiese din ceea ce spun, discuție care urmărește să o scoată pe femeie din anonimatul mulțimii în care se ascundea și să o aducă la un dialog față către față cu El. Teama femeii (v. 33) se poate înțelege prin prisma concepțiilor vremii, că este necurată din pricina scurgerii de sânge (Lev. 12, 1; 15, 19. 25) și prin urmare este privată de contactele sociale și de legătura cu ceilalți oameni – lucru pe care-l încălcă; și poate și gândul încălcării poruncii și al eventualei muștrări din partea lui Iisus îi întrețin teama. Iisus, în loc să o mustre pe femeie, laudă

¹⁵¹ Vezi dezaprobări asemănătoare despre medicină în antichitate la O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 195-197; vezi și în paralel La Tob. 2, 10: „și m-am dus eu la doctori și nu m-am folosit” precum și un comentariu rabinic la pasajul de mai sus din Qiddushin IV, 14, „și cel mai bun medic e vrednic de gheena”. Dimpotrivă, cuvinte de laudă și cinste față de medici în Înt. Sir. 38, 1-15.

¹⁵² Eusebiu păstrează tradiția conform căreia femeia bolnavă provenea din Cezareea Palestinei, precum și informația că până în zilele lui se putea vedea casa ei, aproape de care era o statuie de bronz ce înfățișa o femeie cu mâna întinsă în poziție de rugăciune lângă o figură de bărbat – a lui Iisus, după Eusebiu – cu o mână întinsă în direcția femeii; statuia s-a făcut în amintirea minunii; vezi *Istoria bisericească* VII 18, 1 BEI 20, 24. După Evanghelia apocrifă a lui Nicodim (cap 7), femeia cu scurgere de sânge se numea Veronica.

credința ei, iar prin apelativul „fiică” (în ciuda vârstei sale, probabil înaintate) o așează în noua familie a lui Dumnezeu, pe care Însuși o întemeiază și unde caracteristica comună a membrilor săi este credința și împlinirea voii lui Dumnezeu (vezi 3, 31-35)¹⁵³.

În timp ce Iisus încă vorbea cu femeia vindecată, trimiși din casa mai marelui sinagogii vestesc că fata deja a murit și că nu mai are rost să deranjeze mai mult pe Învățătorul¹⁵⁴. Să presupunem că oamenii din preajma dregătorului iudeu împărtășesc încrederea aceluia față de Iisus și din respect nu vor să îl mai deranjeze mai mult? Sau să presupunem că acești oameni, prieteni și rude, nefiind de acord cu el în legătură cu acțiunea sa nedemnă de un membru important al sinagogii, se grăbesc cu mulțumire ascunsă să îi arate zădărnicia încercării sale și să îl împiedice de la scăderea prestigiului său care ar fi urmat acestei acțiuni, devreme ce nu mai există nădejde de vindecare? Din text nu se poate trage nici o concluzie, pentru că evanghelistul nu este interesat de analize psihologice ale persoanelor figurante în povestire (de altfel, nici ale protagoniștilor), ci de sublinierea puterii stăpânitoare a lui Iisus asupra bolii și a morții. În Acesta din urmă se concentrează atât interesul său cât și mesajul istorisirii.

De notat că, în relatarea lui Matei, moartea fiicei era deja pricina care l-a dus pe Iair la Iisus cu rugămintea de a veni să îi dea viață (Mt. 9, 18). Iisus, ca să revenim la povestirea lui Marcu, „auzind”¹⁵⁵ informația despre moarte, zice, adresându-Se mai-marelui sinagogii: „Nu te teme. Crede numai” (v. 36). „Nu

¹⁵³ După erminia alegorică a lui Teofilact, femeia cu scurgere de sânge este omenirea care nu putea să fie vindecată de medicii și înțelepții acestei lumi, ci și-a aflat vindecarea în întâlnirea ei cu Hristos.

¹⁵⁴ Verbul σκύλλειν înseamnă a strica, a nimici și, metaforic, a deranja, a tulbura.

¹⁵⁵ În loc de παρακούσας din manuscrisele Σινβ, B, L, W, Δ, 892, manuscrisele Σινα, A, C, D, K, Θ, Π, colecțiile bizantine și traduceri vechi au „ἀκούσας”. Această a doua grafie este socotită o corectură pe baza grafiei mai simple din Lc. 8, 50 (vezi Metzger, 87). Παρακούω înseamnă aici: aud din întâmplare, fără ca ceea ce s-a spus să mi se adreseze (W. Bauer).

te teme” amintește de scene de teofanii sau anghelofanii din Vechiul și Noul Testament – o astfel de scenă de descoperire va avea loc peste puțin în casa lui Iair. Îndemnul „crede” întărește pe demnitarul iudeu, care era normal să se clatine la auzul grozavei vești; de asemenea, acest îndemn amintește că, puțin mai înainte, vindecarea femeii a fost o consecință a credinței.

Când se apropie vremea în care se va arăta puterea lui Dumnezeu, Iisus ia cu Sine pe cei trei ucenici (Petru, Iacov și Ioan), care se află cu El și la celelalte momente importante ale activității Sale și intră în casa durerii unde plângerea și lamentația¹⁵⁶ pentru copila moartă începuseră deja (v. 37-38). Observația lui Iisus, că nu e nevoie de plângere, deoarece copila nu a murit ci doarme, este întâmpinată de către cei prezenți cu ironie (39-40a), crezând că ei cunosc mai bine realitatea. Teofilact, comentând într-un fel apologetic „κατελέγων – Îl luau în râs”, spune că „aceștia sunt dovediți ca mărturisind împotriva lor înșiși, când cu adevărat (El) a înviat pe cea care zăcea moartă”. Iisus, ca Domn al vieții și al morții, însoțit de părinții copilei și de „cei ce erau cu El”, adică de cei trei ucenici și ținând-o de mână pe copila moartă, dă cu autoritate porunca pe care evanghelistul o păstrează în aramaică: „Talita kumi” și traduce îndată în grecește „Fiică, ție îți zic, scoală-te” (v. 40b-41).

Porunca se împlinește imediat, copila de doisprezece ani se scoală și umblă, în timp ce temă mare îi cuprinde pe toți cei prezenți (v. 41). Istorisirea se încheie cu tema „tainei mesianice”, cunoscută din cazurile anterioare, și cu porunca lui Iisus de a-i da copilei să mănânce, ca să nu mai existe nici o îndoială că învierea „s-a făcut cu adevărat și nu după închipuire” (Teofilact). Evanghelistul nu se interesează să descrie schimbarea de atitudine a oamenilor care „Îl luau în râs” pe Iisus (este suficientă o declarație generală despre marea

¹⁵⁶ După obiceiul epocii, în mormântul chiar și al celui mai sărac israelit trebuia să aibă loc două bocitoare și o femeie care ungea cu mir, ca prin cântările de jale și muzică să alunge duhurile rele care încearcă să răpească sufletul abia ieșit din trup, dar care continuă încă să rămână lângă el. De obicei îngroparea urma imediat morții (vezi Grundmann, la pasajul respectiv).

uimire care i-a cuprins pe toți cei de față), nici nu ne informează despre recunoștința mai-marelui sinagogii sau despre viața de mai departe a copilei, devreme ce scopul său a fost împlinit prin puterea lui Iisus asupra morții, putere pe care o va manifesta prin Învierea Sa – începutul darului vieții pentru omenire.

4. RESPINGEREA LUI IISUS DE CĂTRE POPORUL ISRAELIT. ÎNTOARCEREA LUI CĂTRE NEAMURI ȘI DESCOPERIREA ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU ACESTORA (6, 1 - 8, 26)

Înainte de a explica unitatea textuală 6, 1 – 8, 26, trebuie să facem două observații preliminare despre conținutul ei și legătura ei cu ceilalți sinoptici.

a. În unitatea de text 6, 1 – 8, 26 evanghelistul păstrează anumite episoade și învățături de la sfârșitul activității galileene a lui Iisus, chiar dacă între ele amintește ieșirea Sa în hotarele Tirului (7, 24) sau în Decapole (7, 31). E clar că evanghelistul face o selecție a câtorva evenimente din activitatea lui Iisus înainte de mergerea Sa către Ierusalim pentru pătimire. Este paradoxal faptul că Luca, care în general urmărește șirul istorisirii lui Marcu și, desigur, în ceea ce privește minunile este pe aceeași linie cu Marcu mai mult decât Matei, trece imediat de la Mc. 6, 44 la Mc. 8, 27 (vezi Lc. 9, 17-18), ignorând cu totul materialul din Mc. 6, 45 – 8, 26. Să presupunem că nu a găsit aceste versete în textul lui Marcu pe care l-a avut la îndemână? Această părere o susțin anumiți cercetători contemporani. Matei, din contră, în afară de câteva mici excepții, redă tot materialul acesta.

b. Despre planul acestei unități de text s-a observat¹⁵⁷ că există anumite istorisiri paralele, care constituie două grupe paralele: I) 6, 34 – 7, 37 și II) 8, 1 – 26, care încep amândouă cu înmulțirea pâinilor și se sfârșesc cu o vindecare (prima, a celui surd și mut, a doua – a orbului). Corespondența istorisirilor din cele două grupe este următoarea:

6, 34-44 săturarea celor cinci mii / 8, 1-9 săturarea celor patru mii
6, 45-56 traversarea mării / 8, 10 traversarea către Dalmanutha

¹⁵⁷ Klostermann, Grumndmann, Schmid, ș. a.

7, 1-23 discuția cu fariseii despre curăție / 8, 11-13 discuția cu fariseii despre „semn”
 7, 24-30 pâinea și firimiturile (vindecarea fiicei femeii siro-feniciene) /
 8, 14-21 cuvinte despre pâinea și aluatul fariseilor
 7, 31-37 vindecarea unui surdo-mut / 8, 22-26 vindecarea unui orb

Dacă se urmărește la modul mai general evoluția gândirii evanghelistului în această unitate de text, se poate constata că, în linii generale, ea este următoarea: Iisus, care nu este primit de către iudeii de același neam cu El (6, 1-7) și nu este înțeles de ucenicii Săi (6, 52; 7, 18; 8, 4, 14), Se întoarce către neamuri (7, 24 – 8, 9), către care Își extinde predica și cărora le dă pâinea vieții.

4.1. Dezaprobarea lui Iisus în Nazaret (6, 1-6a)

Mt. 13, 53-58; Lc. 4, 16-30

¹Și a ieșit de acolo și a venit în patria Sa, iar ucenicii Lui au mers după El. ²Și, fiind sâmbătă, a început să învețe în sinagogă. Și mulți, auzindu-L, erau uimiți și ziceau: De unde are El acestea? Și ce este înțelepciunea care I s-a dat Lui? Și cum se fac minuni ca acestea prin mâinile Lui? ³Au nu este Acesta teslarul, fiul Mariei și fratele lui Iacov și al lui Iosif și al lui Iuda și al lui Simon? Și nu sunt oare, surorile Lui aici la noi? Și se sminteau întru El. ⁴Și le zicea Iisus: Nu este prooroc disprețuit, decât în patria sa și între rudele sale și în casa sa. ⁵Și n-a putut acolo să facă nici o minune, decât că, punându-și mâinile peste puțini bolnavi, i-a vindecat. ⁶Și se mira de necredința lor.

Vizita lui Iisus în Nazaret¹⁵⁸, patria Sa, este așezată de Matei imediat după învățătura cu parabolele Împărăției, în timp ce la Luca prefățează întreaga activitate a lui Iisus și este așezată imediat după botez și ispitiri; cel de-al treilea evanghelist cunoaște numai începutul activității lui Iisus în Capernaum (vezi aluzia din 4, 23), dar începe expunerea activității lui Iisus cu vizita în Nazaret, din rațiuni teologice: vrea să arate chiar de

¹⁵⁸ Vezi J. D. Crossan, *Mark and Relatives of Jesus*, NT 15 (1973), 81-113; H. McArthur, *Son of Mary*, NT 15 (1973), 38-58; B. Meyer, *Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 6, 1-6a*, BZ 22 (1978), 187-198.

la începutul evangheliei sale că Mesia, Care încă din prima Sa predică în sinagogă interpretează hristologic Vechiul Testament cu referire la Sine și la lucrarea Sa, se întoarce către lumea păgână, devreme ce compatrioții Săi Îl resping – lucru care constituie un element de bază a întregii teologii a celui de-al treilea evanghelist. Și în unitatea de text de la Marcu pe care o tâlcuim, acest lucru este ideea dominantă, fără a constitui un element teologic exprimat atât de puternic ca la Sfântul Evanghelist Luca.

Ca loc de origine al lui Iisus în Evanghelii este socotit Nazaretul – un orașel neînsemnat (vezi In. 1, 46), la 30 km vest de mare, unde a trăit până Și-a început activitatea publică – și nu Betleemul, locul unde S-a născut. Autoritatea cu care Iisus învață în sinagogă (vezi 1, 22, 27 și comentariile de acolo) provoacă întrebări în rândul compatrioților Săi, care cunoșteau că este „teslarul – ὁ τέκτων” – care a trăit printre ei, fiul Mariei, cu frați și surori care de asemenea trăiesc printre ei. „Τέκτων” în vechime era numit cel care face o muncă manuală, în principal, în lemn și piatră, adică tâmplarul sau zidarul¹⁵⁹; în vremurile Noului Testament, termenul se restrânge în principal la primul¹⁶⁰.

Un oarecare scandal al copiștilor în legătură cu ocupația lumească a lui Iisus se face simțit în scrierile manuscriselor care schimbă grafia – foarte des întâlnită – „teslarul, fiul Mariei” cu „fiul teslarului”, „fiul teslarului și al Mariei”. Prima grafie, susținută de majoritatea manuscriselor unciale și minuscule, este socotită cea mai veche și mai validă¹⁶¹, cea de-a doua (din P⁴⁵ și puține minuscule) este socotită o armonizare după Mt. 13, 55, unde este redat foarte clar „fiul teslarului”, iar cea de-a treia (din câteva traduceri vechi și de la Origen) este o încercare

¹⁵⁹ După alți scriitori din antichitate ὁ τέκτων lucrează piatra (Ailios Aristides, Ποικίλη ἱστορία 211d), după alții lemnul (Iosif Flavius, *Arheologia iudaică* 15, 390; Epictet, Διατριβαί 1, 15, 2), după alții construiește în special pluguri și juguri (Iustin, *Dialog cu iudeul Trifon* 88); vezi și I Regi 5, 11 (III Regi 5, 15a), „lucrători în lemn și lucrători în piatră”.

¹⁶⁰ J. H. Moulton – G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, 628.

¹⁶¹ Σιγ, A, B, C, D, K, L, W, Δ, Θ ș. a., colecțiile bizantine, traduceri vechi. Despre această grafie, vezi Metzger, 88-89.

fățișă de „îmbunătățire” a textului. Se pare că, cel puțin în cercurile în care a circulat armonizarea manuscriselor în funcție de grafia din Mt. 13, 55, caracterizarea profesională a lui Iisus crea probleme, lucru care se face simțit și în polemica dintre Celsus și creștini; în mod paradoxal însă, Origen răspunde că nicăieri în Evangheliile Iisus însuși nu este caracterizat ca teslar¹⁶².

Este important pentru textul nostru că nici unul din compatrioții Săi nu se referă la Iisus ca la fiul lui Iosif (care se pare că murise de mult), ci ca la „fiul Mariei”. Nu cumva această caracterizare face să răsunе polemica iudeilor împotriva creștinilor, pe care o aflăm mai târziu și în Talmud? Sau poate trebuie interpretat ca element indicativ al cunoscutului crez al Bisericii despre nașterea lui Iisus din Fecioară? Chiar dacă în textul nostru avem părerile locuitorilor Nazaretului despre Iisus care nu pot să Îl recunoască ca Mesia, la temelia istorisirii evanghelistului se află cu siguranță credința despre nașterea lui Iisus din Fecioară – devreme ce nicăieri altundeva în evanghelie Iosif nu este amintit.

Frații lui Iisus – copiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară – au nume de patriarhi și sunt: Iacov, „stâlpul” Bisericii din Ierusalim (Gal. 2, 9), cunoscut cu numele de „fratele lui Dumnezeu”; Iosis, forma elenizată a lui Iosif; Iuda, ai cărui urmași au trăit în vremea lui Domițian (81-96 d. Hr.) și Simon, urmașul lui Iacov la cârma Bisericii¹⁶³.

Întrebarea compatrioților Săi despre „înțelepciunea” (vezi și 1, 27 „învățătură nouă și cu putere”) cu care Iisus interpretează Scripturile și despre „puterile”, adică faptele minunate de vindecare pe care le săvârșește, se explică dacă luăm în considerare concepțiile despre originea lui Mesia, așa cum sunt ele mărturisite în literatura apocaliptică apocrifă a vremii. După aceste texte apocrife, Mesia va veni fie din adâncurile mării, fie din deșert, fie din norii cerului; Nazarinenii însă cunosc toată familia lui Iisus, lucru care îi îngreunează să creadă în identitatea Sa mesianică. „Necredința” lor este cauza pentru

care Iisus nu a făcut minuni în țara Sa; „puținii bolnavi” pe care i-a vindecat constituie, probabil, cazuri singulare de oameni care nu au luat parte la „necredința” conlocuitorilor lor.

Loghion-ul versetului 4, „nu este prooroc disprețuit, decât în patria sa și între rudele sale și în casa sa”, legat de *loghion-ul* din *oxirinhul*¹⁶⁴ nr. 16, „nu este prooroc primit în patria sa, nici doctor care să facă minuni între cei care-l cunosc”, care este mărturisit în paralel și în lumea elenă¹⁶⁵, a dus pe anumiți interpreți la părerea că relatarea 6, 1-6 s-a făcut pe baza proverbului de mai sus. Mai corectă este însă părerea că *loghion-ul* a fost provocat de evenimentul istorisit de cei trei Sinoptici și arată că Iisus trăiește destinul tragic al proorocilor Vechiului Testament de la începutul activității Sale până la sfârșit, având ca punct culminant răstignirea. De altfel, ideea de bază care străbate întreaga Evanghelie a lui Marcu este pătimirea lui Mesia, care se face simțită încă de la început.

4.2. Trimiterea celor doisprezece în Galileea (6, 6b-13) Mt. 10, 1,5 – 15; Lc. 9, 1-6

Și străbătea satele dimprejur învățând. 7Și a chemat la Sine pe cei doisprezece și a început să-i trimită doi câte doi și le-a dat putere asupra duhurilor necurate. 8Și le-a poruncit să nu ia nimic cu ei, pe cale, ci numai toiag. Nici pâine, nici traistă, nici bani la cingătoare; 9Ci să fie încălțați cu sandale și să nu se îmbrace cu două haine. 10Și le zicea: În orice casă veți intra, acolo să rămâneți până ce veți ieși de acolo. 11Și dacă într-un loc nu vă vor primi pe voi, nici nu vă vor asculta, ieșind de acolo, scuturați praful de sub picioarele voastre, spre mărturie lor. Adevărat grăiesc vouă: Mai ușor va fi Sodomei și Gomorei, în ziua judecății, decât cetății aceleia. 12Și ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască. 13Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau.

¹⁶² Origen, *Contra lui Celsus* 6, 34, 36, BEΠ 10, 86.

¹⁶³ Vezi Eusebiu, *Ist. bisericească* III 19-20. 32, BEΠ 19, 236.274

¹⁶⁴ Manuscris cu un anumit tip de scriere (n.tr.)

¹⁶⁵ Vezi Dion Hrisostom, *Διηγορηγία* 47, 6: „oricărui filosof îi este grea viața în țara sa”. Vezi și Epictet, *Διατριβαί* 3, 16, 11.

Scopul alegerii celor doisprezece ucenici, care este formulat în 3, 14-15 („... și să-i trimită să propovăduiască și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii”) se împlinește prin poruncile Lui concrete, pe care le Iisus adresează în v. 6b-13 și care constituie un „scurt manual de misionarism creștin”. Oarecum mai cuprinzătoare este pericopa paralelă de la Mt. 10, 1,5-15, în timp ce Luca, în afara pericopei paralele 9, 1-6, mai păstrează și trimiterea celor șaptezeci (10, 1-12). Se socotește foarte sigur, în cercetarea filologico-critică a Evangheliilor, că prima pericopă a lui Luca (9, 1-6) provine din Mc. 6, 6b-13 și cea de-a doua (10, 1-12) din sursa Loghion-urilor (Q), în timp ce Matei leagă și unește cele două surse, pe Marcu și Q, precum și propriul său material. Nu există însă o unanimitate de păreri în legătură cu izvorul Loghion-urilor¹⁶⁶. Chiar dacă conține tema filologico-critică a legăturii lui Marcu cu izvorul Loghion-urilor în această pericopă, părerea că evanghelistul plasează poruncile Celui înviat, date ucenicilor, în timpul activității Sale de dinainte de Pătimire nu pare deloc convingătoare. Această părere nu este în acord cu declarația programatică a evanghelistului din 3, 14-15.

În pofida faptului că lucrarea Sa este respinsă de compatrioții Săi, Iisus Își continuă predica în ținuturile din jur (v. 6b), Își extinde și intensifică activitatea prin faptul că îi trimite pe cei doisprezece ucenici să continue și ei aceeași lucrare de propovăduire și de tămăduire. Cele două misiuni ale ucenicilor (v. 7) corespund practicii misionare iudaice stabilite – devreme ce, conform Vechiului Testament, „pe gura a doi martori ...se sprijină tot cuvântul” (Deut. 19, 15) – și cu siguranță această practică a fost urmată și în Biserica creștină primară¹⁶⁷. „Puterea asupra duhurilor necurate” este transmisă ucenicilor¹⁶⁸. Dacă

¹⁶⁶ Despre izvorul Loghion-urilor în general și despre legătura lui cu Evanghelia după Marcu, vezi P. Vasiliadis, *Η περί της πηγής τῶν Λωγίων θεωρία*, 1977.

¹⁶⁷ Vezi F. A. 8, 14; 15, 22,39; Mc. 11, 1; 14, 13. Vezi și J. Jeremias, *Paarweise Sendung im N. T.*, în *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 1966, 132-139.

¹⁶⁸ Vezi Testamentul celor 12 Patriarhi, Test. lui Levi 18, unde, pentru Marele Arhiereu al celor de la sfârșitul veacurilor, se spune că „va da putere fiilor săi să calce peste duhurile rele”.

lucrarea lui Mesia constă, așa cum se spune în mod repetat în Evanghelia lui Marcu, în eliberarea oamenilor din tirania demonilor, această lucrare este continuată de ucenici și apoi de Biserică, care îl „dez-demonizează” pe om, scoțându-l de sub tot demonicul ce stăpânește în lume sub orice formă și oricum s-ar prezenta în diverse epoci și în condiții concrete de viață.

În versetele 8-9, Iisus dă povețe clare: ucenicii să nu ia cu ei în timpul călătoriei lor încărcătură grea, nici măcar de mâncare sau „traistă” în care să țină mâncarea¹⁶⁹, nici bani (calkovn), ci numai „toiag”, util pentru mersul pe jos, ca instrument ajutător de sprijin sau armă de apărare împotriva animalelor și a șerpilor, și, cum era normal, „sandalele” trebuincioase, dar nu „două haine”. Cu această înzestrare simplă, ucenicii întrec până și austeritatea proverbială a filosofilor cinici din acea perioadă¹⁷⁰. Ei sunt trimiși ca „săracii” (după cunoscuta terminologie a evangheliștilor) care își încredințează viața lor lui Dumnezeu; scopul trimiterii lor nu este să se îmbogățească prin predică, ci să trăiască din darurile oamenilor, așa cum impuneau obiceiurile vremii (vezi I Cor. 9, 7 ș. u.) și să îi convingă astfel pe oameni de adevărul mesajului lor. Aceste povețe au, desigur, caracter temporal și se încadrează nu numai în condițiilor sociale ale vremii, ci și ale întregii atmosfere eshatologice a creștinismului primar, fără a înceta însă să constituie indicatoare și în vremea noastră, indicatoare care arată lucrătorului Evangheliei simplitatea evanghelică într-o lume a bogăției ademenitoare și a multor ispite de consum.

Vrednic de notat este și faptul că, în dovezile corespondente ale izvorului Loghion-urilor, interdicția se extinde încă și asupra toiagului și a sandalelor („nici încălțăminte, nici toiag”, Mt. 10, 10; vezi și Lc. 9, 3; 10, 4)¹⁷¹. A. Pallis¹⁷² notează „greseala” din manuscrisele unciale de la Mt. 10, 10, unde corectul ΥΠΟΔΗΜΑΤΑ ΑΛΛΗΡΑΒΔΟΝ (ὑποδήματα ἄλλ' ἢ ῥάβδον

¹⁶⁹ Cf. Lexiconul lui Suidas, (Πήρα ἢ θήκη τῶν ἄρτων).

¹⁷⁰ Despre hrana cinicilor, vezi Diogene Laertios, 7, 27.

¹⁷¹ Vezi E. Power, *The Staff of the Apostles. A problem of Gospel Harmony*, Biblica 4 (1923), 241-266; R. Thibaut, *Sans batons ni chaussures?*, NRT 58 (1931), 54-56.

¹⁷² Vezi A. Pallis, la pasajul respectiv.

– încălțăminte, dar [și] toiag) a fost citit ΥΠΟΔΗΜΑΤΑ ΜΗΡΑΒΔΟΝ (ὑποδήματα μή ράβδον – [nici] încălțăminte, nici toiag); dat fiind că era ușor de încurcat M cu ΛΛ, cei doi ΛΛ s-au citit ca M, MH a ajuns mai târziu MHΔE și s-a transmis greșeala și în Lc. 9, 3! Tentantă părere, dar nu convingătoare. Se pare că izvorul *Loghion*-urilor se face ecoul unei tradiții inițiale mai austere, potrivit căreia, în climatul „sărăciei” generale și încrederii în Dumnezeu, interdicțiile se extind chiar și asupra toiagului și a sandalelor, în timp ce după tradiția cuvintelor lui Iisus, așa cum e păstrată în Evanghelia lui Marcu, excepție de la interdicțiile austere fac sandalele și toiagul – elemente necesare oricărei călătorii¹⁷³.

De asemenea, Iisus recomandă ucenicilor care vor umbla prin lume să rămână în casa în care vor fi găzduiți inițial și să nu caute alta, poate mai bună (v. 10), fără a se referi la durata șederii. Mai târziu, condițiile vor impune ca durata găzduirii pentru misionarii Bisericii primare să se limiteze (la două zile, de ex., conform Didahiei 11, 4). În cazul neprimirii propovăduirii lor, lucru care ar însemna că vor avea aceeași soartă pe care a avut-o și El în pericopa anterioară 6, 1-6a, ucenici sunt sfătuiți să fugă din locul acela, scuturând și praful de sub picioarele lor „spre mărturie lor” (v. 11), spre a arăta faptul că nu au părtășie cu ei; acest lucru, în ceasul judecății finale, va sluji ca mărturie împotriva acelor care nu au primit mesajul mântuitor. Este vorba despre un gest simbolic obișnuit printre iudei, în special când se întorceau din vreo regiune păgână (vezi și F.A. 18, 6). La sfârșitul versetului 11, anumite manuscrise și foarte puține traduceri vechi au: „amin zic vouă: mai ușor va fi Sodomei și Gomorei în ziua judecății decât acelei cetăți”, probabil pentru armonizare cu Mt. 10, 15. Această frază nu este mărturisită în man. Σiv, B, C, D, L, W, Δ, Θ, 28* și în multe alte traduceri vechi. Immediat după aceste indicații, ucenicii își încep lucrul (v. 12-13),

¹⁷³ Lane, în comentariul său, expune părerea lui V. Mauser, *Christ in the Wilderness*, 1963, conform căruia Marcu se face ecoul tradiției din Ieșire 12, 11, unde israeliții sunt sfătuiți să mănânce în grabă paștele: „cu șalele voastre încinse, cu sandalele în picioare și cu toiege în mâinile voastre. Să-l mâncați în grabă”; așa cum Dumnezeu i-a trecut pe Israeliti prin pustie, așa se va îngriji și de ucenici în timpul lucrării lor misionare.

având ca scop principal predicarea pocăinței după modelul lui Iisus (v. 1, 15) și vindecarea oamenilor stăpâniți de demoni, tot după modelul lui Iisus. Interesantă este informația dată numai de Marcu, că „ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindeau”.

Untdelemnul era cunoscut din vechime ca mijloc de vindecare¹⁷⁴. Aici nu este amintit numai ca medicament, ci ca „mijloc de transmitere a puterii dumnezeiești” (Haenchen), care are „înțeles de taină” (Grundmann) și care presupune deja folosirea lui în prima comunitate, în cazul bolnavilor (Pesch). Ungerea bolnavilor cu untdelemn este amintită numai în pasajul acesta al lui Marcu și la Iacov 5, 14, unde este legat nu numai de vindecarea trupească, ci și de iertarea păcatelor. Corelarea celor două pasaje o face deja Teofilact, care enumeră după aceea rezultatele bune ale untdelemnului („și pentru dureri folositor și pricină a luminii și al veseliei solitor...”). Desigur, informația lui Marcu despre activitatea de a vindeca prin untdelemn a ucenicilor nu denotă actul Maslului într-o epocă atât de timpurie, dar s-ar putea socoti ca temelia biblică – împreună cu Iacov 5, 14 – pentru această Taină.

Ucenicii, prin activitatea lor de mai sus, continuă lucrarea Învățătorului, Care în felul acesta devine și mai cunoscut în întreaga Galilee, încât este îndreptățită discuția despre El, despre Care se vorbește în pericopa următoare. Activitatea lor de predicare și de vindecare constituie un indicator al căii corecte și al trimerii Bisericii în lume, în pofida eventualelor și așteptatelor nereușite la care Iisus face aluzie sau pe care le prezice cu claritate.

4.3. Sfârșitul lui Ioan Botezătorul (6, 14-29)

Mt. 14, 1-12; Lc. 9, 7-9

¹⁴Și a auzit regele Irod, căci numele lui Iisus se făcuse cunoscut, și zicea că Ioan Botezătorul s-a sculat din morți și de aceea se fac

¹⁷⁴ Iosif Flaviu, *Războiul iudaic* 1, 657 și Billerbeck 2, 11 ș. u.. Vezi și Is. 1, 6, Lc. 10, 34; despre calitatea vindecătoare a untdelemnului se vorbește și în textele apocrife, vezi de ex. *Apocalipsa lui Moise* 9, *Viața lui Adam și a Evei* 26.

minuni prin el. ¹⁵Alții însă ziceau că este Ilie și alții că este prooroc, ca unul din prooroci. ¹⁶Iar Irod, auzind zicea: Este Ioan căruia eu am pus să-i taie capul; el s-a sculat din morți. ¹⁷Căci Irod, trimitând, l-a prins pe Ioan și l-a legat, în temniță, din pricina Irodiadei, femeia lui Filip, fratele său, pe care o luase de soție. ¹⁸Căci Ioan îi zicea lui Irod: Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău. ¹⁹Iar Irodiada îl ura și voia să-l omoare, dar nu putea, ²⁰Căci Irod se temea de Ioan, știindu-l bărbat drept și sfânt, și-l ocrotea. Și ascultându-l, multe făcea și cu drag îl asculta. ²¹Și fiind o zi cu bun prilej, când Irod, de ziua sa de naștere, a făcut ospăț dregătorilor lui și căpeteniilor oștirii și fruntașilor din Galileea, ²²Și fiica Irodiadei, intrând și jucând, a plăcut lui Irod și celor ce ședeau cu el la masă. Iar regele a zis fetei: Cere de la mine orice vei voi și îți voi da. ²³Și s-a jurat ei: Orice vei cere de la mine îți voi da, până la jumătate din regatul meu. ²⁴Și ea, ieșind, a zis mamei sale: Ce să cer? Iar Irodiada i-a zis: Capul lui Ioan Botezătorul. ²⁵Și intrând îndată, cu grabă, la rege, i-a cerut, zicând: Vreau să-mi dai îndată, pe tupsie, capul lui Ioan Botezătorul. ²⁶Și regele s-a mâhnit adânc, dar pentru jurământ și pentru cei ce ședeau cu el la masă, n-a voit s-o întristeze. ²⁷Și îndată trimitând regele un paznic, a poruncit a-i aduce capul. ²⁸Și acela, mergând, i-a tăiat capul în temniță, l-a adus pe tupsie și l-a dat fetei, iar fata l-a dat mamei sale. ²⁹Și auzind, ucenicii lui au venit, au luat trupul lui Ioan și l-au pus în mormânt.

Istorisirea¹⁷⁵ despre decapitarea Botezătorului de către Irod Antipa este inserată aici, întrerupând într-un anume fel istorisirea despre activitatea ucenicilor după trimiterea lor de către Iisus, istorisire care se continuă cu versetul 30. Cele spuse despre decapitarea Botezătorului sunt inserate având ca motivație diferitele păreri despre persoana lui Iisus, care erau provocate de lucrarea ucenicilor și îndeosebi având ca motiv părerea lui Irod. Aceeași istorisire o păstrează și Matei (14, 1-12), în timp ce Luca nu expune cele despre sfârșitul lui Ioan, mulțumindu-se (9, 7-9) cu încredințarea lui Irod că l-a decapitat pe Ioan și cu

¹⁷⁵ Vezi J. M. Derrett, „Herod's Oath and the Baptist's Head”, BZ 9 (1965), 49-59; R. Schultz, *Johannes der Tauffer*, 1967; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; J. Gnllka, „Das Martyrium Johannes des Taufers (Mk 6, 17-29)”, *Orientierung an Jesus. Festschrift J. Schmid*, 1973, 78-92.

dorința lui de a-l vedea pe Cel despre care se vorbește atât de mult. Luca pomenește foarte pe scurt închiderea lui Ioan, în 3, 19-20.

Scopul evanghelistului Marcu, care povestește sfârșitul lui Ioan, nu este numai unul istoric. Evanghelistul nu urmărește așadar punerea la dispoziție a informațiilor despre sfârșitul lui Ioan, cu a cărei arătare și lucrare și-a început Evanghelia; mai degrabă el are, dincolo de cel istoric, și un scop teologic, pe care îl încadrează în linia centrală care străbate Evanghelia: sfârșitul Proorocului și Botezătorului Ioan este o prevestire a morții lui Mesia. Soarta lui Mesia nu ar putea fi diferită de soarta Înainte-mergătorului Său, așa cum nu poate să fie diferită nici soarta ucenicilor Lui (8, 34 ș. u.).

Lucrarea misionară a ucenicilor în Galileea are ca urmare faptul că Învățătorul lor devine cunoscut în împrejurimi („căci cunoscut s-a făcut numele Lui”), și astfel sunt provocate diverse discuții despre persoana Lui (v. 14-16), discuții în care Iisus este socotit a fi Ilie (despre care se credea că va reveni la viață – vezi și Maleahi 3, 23 ș.u.) sau după alții, „prooroc ca unul dintre prooroci” sau, în sfârșit, după părerea lui Irod Antipa, Botezătorul care înviase. Părerea lui Irod mărturisește poate o oarecare mustrare a conștiinței sale în legătură cu omorârea Botezătorului, despre care evanghelistul va povesti în continuare.

Luând ca motivație această părere a lui Irod Antipa, evanghelistul expune întâmplările legate de omorârea Botezătorului. Relatarea începe cu informația că Irod l-a închis pe Ioan pentru că îl muștra - și cu siguranță influența și poporul - pentru căsătoria sa cu Irodiada, „femeia fratelui său, Filip” (v. 17-18), căsătorie interzisă după Lev. 18, 16, 20, 21 ș.u., devreme ce soțul ei și fratele lui Irod trăia încă. Ca și Ilie în Vechiul Testament, care provoacă mânia și ura Izabelei deoarece muștra pe soțul ei, Ahab (III Regi 19, 1 ș.u.; 20, 17 ș.u.), tot așa și Ioan, prooroc autentic, care declară sfârșitul unei epoci și indică spre o nouă epocă, epoca lui Mesia, provoacă ura Irodiadei (v. 19) care, în dorința ei de a-l ucide, întâlnește ca obstacol pe Irod însuși. Acesta socotea pe Ioan „bărbat drept și sfânt” (v. 20) și îl asculta cu drag, în ciuda impasului în care îl aduceau cuvintele

muștrătoare ale lui Ioan¹⁷⁶. Ocazia¹⁷⁷ de răzbunare a Irodiadei s-a ivit la ospățul dat în cinstea zilei de naștere a lui Irod, la care au fost chemați „dregătorii” și „căpeteniile” și fruntașii” Galileei (v. 21). În timpul petrecerii, la care sigur participau numai bărbați, a intrat fiica Irodiadei¹⁷⁸, cunoscută cu numele de la Iosif Flaviu¹⁷⁹ (evangelistul nu o numește), Salomeea și a dansat în așa mod încât lui Irod și invitaților le-a plăcut. De notat, în continuare, că dansul Salomeei a inspirat în decursul veacurilor mulți poeți, muzicieni, pictori și alți artiști. Irod promite „fiicei” împlinirea oricărei dorințe a ei, „până la jumătate din împărăția” sa (v. 23). Aceea, la recomandarea mamei sale, cere „pe tîpsie capul lui Ioan Botezătorul” v. 22-25). Neașteptata cerere provoacă întristarea lui Irod care, legat de jurământul pe care îl făcuse înaintea invitaților de vază, trimite un

¹⁷⁶ În loc de „πολλά ἠπόρει - multe întreba”, manuscrisele bizantine au „πολλά ἐποίει - multe făcea”. Mai analitic, cele două grafii au următoarea bază: grafia „multe făcea” se întemeiază pe manuscrisele unciale A, C, D, K, Π și pe familiile f¹ și f², pe majoritatea manuscriselor și colecțiilor bizantine, pe Vulgata, pe traduceri vechi și pe Diatessaron, în timp ce grafia „multe întreba”, pe care o adoptă cea de-a 26-a ediție Nestle-Aland și cea de-a treia ediție U.B.S., se întemeiază pe p⁴⁵, Σ^{iv}, B, L, Θ și pe două traduceri copte (despre cea de-a doua grafie, vezi Metzger, 89). Codicele W are „ἠπορεῖτο - se întreba” iar Δ omite verbul.

¹⁷⁷ În ciuda propunerii atrăgătoare a lui A. Pallis, pe care o primesc și alți interpreți, de a fi luată expresia „ἐῤῥκαιρος ἡμέρα” cu sensul de „zi de repaus”, „zi nelucrătoare” sau „zi de sărbătoare”, la cei mai mulți comentatori se păstrează înțelesul de „ocazia potrivită” (Lohmeyer, Taylor, Grundmann).

¹⁷⁸ Grafia „τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος” (Σ^{iv}, B, D, L, Δ, 565), cu toate că este preferată în anumite ediții critice ca *lectio difficilior* (vezi Metzger, 90, care vorbește despre nepăsarea comitetului de conducere UBS la alegerea acestei grafii), ea nu concordă cu datele despre relația personajelor din relatare. Alte grafii „θυγατρὸς αὐτοῦ τῆς Ἡρωδιάδος” (A, C, K, Θ, Π, f¹³, man. Bizantine și Colecții), „θυγατρὸς τῆς Ἡρωδιάδος” (f¹, anumite traduceri vechi, Diatessaronul) sunt mai de preferat. Vezi și Iustin Martirul, *Dialog* ...49, 4. BEΠ 3, 252: „ὀρχουμένης τῆς ἐξαδέλφης αὐτοῦ τοῦ Ἡρώδου”.

¹⁷⁹ *Arheologia iudaică* 18, 136, 137. O oarecare legendă, despre moartea Salomeei într-un râu înghețat, păstrează Nichifor Callist, *Istoria bisericească* 1, 20, PG 149, 692.

„paznic”¹⁸⁰ în temniță, cu porunca de a-i tăia capul lui Ioan. Porunca este împlinită și capul lui Ioan „pe tîpsie” este adus copilei, iar aceasta îl dă mamei ei (v. 26-28). Istorisirea se sfârșește cu informația că ucenicii lui Ioan au venit și au luat trupul învățătorului lor și l-au îngropat (v. 29).

Anumiți exegeți își pun întrebarea cât e de posibil să corespundă istorisirea de mai sus cu realitatea istorică, dat fiind faptul că există câteva locuri în care diferă față de informațiile istoricului Iosif Flaviu despre personajele istorisirii. Să examinăm însă, oarecum mai amănunțit, aceste locuri în care evangelistul diferă de Iosif Flaviu, precum și răspunsurile care s-au dat.

a. La Iosif Flaviu, Irodiada, nepoata lui Irod cel Mare, era fosta soție nu a lui Filip (așa cum spune evangelistul), ci a lui Irod, fiul lui Irod cel Mare și al Mariamnei a II-a, fratele vitreg al lui Antipa (care era fiul lui Irod cel Mare și al Malthakei samariteanca). De la Irod, Irodiada a dobândit pe Salomeea, care s-a căsătorit cu Filip, tetrarhul de Itureea și Trahonitis¹⁸¹. Încercând să lege diferențele dintre evangelist și Iosif Flaviu, anumiți interpreți presupun că fostul soț al Irodiadei se numea Irod Fillip, adică a avut, ca prim nume, numele dinastiei cu care îl amintește Iosif și ca al doilea nume, numele de Filip, cu care era și cunoscut. Faptul că purta același nume cu tetrarhul de Itureea și Trahonitis se explică prin aceea că proveneau din mame diferite, acesta din Mariamm a II-a, în timp ce tetrarhul era născut din Cleopatra ierusalimiteanca¹⁸². Antipa – ca să completăm imaginea despre căsătoria sau mai degrabă căsătoriile lui din informațiile lui Iosif Flaviu – pentru a se căsători cu Irodiada, soția fratelui său și, în același timp, nepoata lui, și-a lăsat soția, fiica regelui Nabateenilor, Areta al IV-lea, lucru care l-a făcut pe Areta să pornească război, război în care oștirile lui Antipa au fost învinse. Unii iudei, cu siguranță, au socotit înfrângerea lui

¹⁸⁰ Σπεκουλάτορας - cuvântul lat. *speculator* – de la *speculor* (a se uita de jur împrejur, a spiona, a iscodi) înseamnă santinelă, gardă de corp, mesager, aici – în special călău (W. Bauer).

¹⁸¹ *Arheologia iudaică* 18, 136, 137

¹⁸² H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 131-136; vezi și comentariul lui Lane la pasajul respectiv.

Antipa ca o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru omorârea Botezătorului. Mai târziu, tetrarhul Antipa, incitat de Irodiada, a mers la Roma să ceară titlul de rege, dar Caligula, în loc să îi acorde titlul, l-a exilat la Lungdunum în Galia, unde a mers însoțit de Irodiada¹⁸³.

b. Despre cauza întemnițării și omorârii lui Ioan, Iosif Flaviu ne informează că era una politică: Irod se temea, după divorțarea de soția sa legală și căsătoria sa ilegală, ca nu cumva Ioan, prin predica sa, să provoace vreo mișcare populară împotriva lui¹⁸⁴. Este clar că evanghelistul expune latura morală a problemei, în timp ce Iosif Flaviu pe cea politică. De altfel, așa cum observă Lane, Iosif Flaviu, scriind cu șaiszeci de ani mai târziu și adresându-se romanilor, vrea să prezinte această acțiune a lui Antipa ca una corectă și impusă de împrejurări pe care patriotul roman a întreprins-o.

În sfârșit, trebuie să notăm că evanghelistul nostru nu este interesat de descrierea și identificarea persoanelor pe care le amintește în relatarea sa sau despre acoperirea anumitor amănunte separate¹⁸⁵. El vrea să atragă atenția cititorului său numai către un punct: moartea Înaintemergătorului lui Mesia. Însuși.

4. 4. Săturarea celor cinci mii (6, 30-44)

Mt. 14, 13-21; Lc. 9, 10-17; In. 6, 1-14

³⁰Și s-au adunat apostolii la Iisus și I-au spus Lui toate câte au făcut și au învățat. ³¹Și El le-a zis: Veniți voi înșivă de o parte, în loc pustiu, și odihniți-vă puțin. Căci mulți erau care veneau și mulți erau care se duceau și nu mai aveau timp nici să mănânce. ³²Și au plecat cu corabia spre un loc pustiu, de o parte. ³³Și i-au văzut plecând și mulți au înțeles și au alergat acolo pe jos de prin toate cetățile și au sosit

¹⁸³ *Arheologia iudaică* 18, 109 ș.u., 116 ș.u., 240 ș.u..

¹⁸⁴ *Arheologia iudaică* 18, 118.

¹⁸⁵ Anumiți interpreți vorbesc despre o distanță între locul în care Ioan era închis, turnul din Mahera, la nord-est de mare (Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 119) și locul în care avea loc banchetul, Galileea. O astfel de problemă însă, a distanței, nu se pune în relatarea noastră; dimpotrivă, porunca decapitării se împlinește imediat.

înaintea lor. ³⁴Și ieșind din corabie, Iisus a văzut mulțime mare și I s-a făcut milă de ei, căci erau ca niște oi fără păstor, și a început să-i învețe multe. ³⁵Dar făcându-se târziu, ucenicii Lui, apropiindu-se, I-au zis: Locul e pustiu și ceasul e târziu; ³⁶Slobozește-i, ca mergând prin cetățile și prin satele dimprejur, să-și cumpere să mănânce. ³⁷Răspunzând, El le-a zis: Dați-le voi să mănânce. Și ei I-au zis: Să mergem noi să cumpărăm pâini de două sute de dinari și să le dăm să mănânce? ³⁸Iar El le-a zis: Câte pâini aveți? Duceți-vă și vedeți. Și după ce au văzut, I-au spus: Cinci pâini și doi pești. ³⁹Și El le-a poruncit să-i așeze pe toți cete, cete, pe iarbă verde. ⁴⁰Și au șezut cete, cete, câte o sută și câte cincizeci. ⁴¹Și luând cele cinci pâini și cei doi pești, privind la cer, a binecuvântat și a frânt pâinile și le-a dat ucenicilor, ca să le pună înainte, asemenea și cei doi pești i-a împărțit tuturor. ⁴²Și au mâncat toți și s-au săturat. ⁴³Și au luat douăsprezece coșuri pline cu fărâmituri și cu ce-a rămas din pești. ⁴⁴Iar cei ce au mâncat pâinile erau cinci mii de bărbați.

Despre înmulțirea pâinilor și a peștilor și săturarea cu acestea a unui număr mare de oameni, evanghelistul vorbește de două ori, o dată în pericopa interpretată acum 6, 30-44 și a doua oară la 8, 1-10 (vezi și Mt. 15, 32-38). Minunea aceasta trebuie să fi avut o importanță deosebită în tradiția protocreștină, devreme ce este păstrată de două ori de Marcu și Matei și o dată de Luca (9, 10-17) și Ioan (6, 1-14). La cel de-al patrulea evanghelist, ea este una dintre puținele minuni pe care le are comune cu sinopticii. Din analiza ermeneutică ce va urma, se va vedea importanța acestei minuni pentru Biserică.

În istorisirea noastră¹⁸⁶, minunea este săvârșită când „apostolii” se întorc din călătoria în care îi trimisese Iisus (vezi

¹⁸⁶ Vezi G. H. Boobyer, „The Eucharistic Interpretation of the Miracles of Loaves in St. Mark's Gospel”, *JTS* 3 (1952), 161-171; L. Cerfaux, *La section des pains*, *Recueil L. Cerfaux* 1954, 1, 471-485; E. Stauffer, „Zum apokalyptischen Festmal in Mc 6, 34 ff”, *ZNW* 46 (1955), 264-266; G. Friedrich, „Die beiden Erzählungen von der Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition”, *NT* 7 (1964/65), 167-194; A. M. Denis, *La section des pains selon St. Marc, une théologie de l' Eucharistie*, *Studia Evangelica* 4, 1 (1968), 171-179. H. Patsch, „Abendmahls-terminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte”, *ZNW* 62 (1971), 210-231.

6, 7-13) și povestesc „toate câte au făcut și au învățat”. După aceea, Iisus îi cheamă într-un loc pustiu pentru a se odihni – pentru că odihna este necesară lucrătorilor Evangheliei, ca să își continue lucrarea cu puterile refăcute. Dar cu toate acestea, când nevoile lucrării evanghelice sunt multe, lucrătorul este nevoit să-și lase chiar și odihna necesară, lucru care se întâmplă și în istorisirea noastră: oamenii sesizează trecerea ucenicilor împreună cu Iisus, „pe corabie”, către un loc pustiu și aleargă „pe jos”, ca să fie în locul acela înainte de a sosi corabia. Iisus se milostivește de mulțimile pe care le vede asemănându-se „cu oile care nu au păstor” și își începe învățătura (v. 34).

Deoarece cuvântarea durează mult timp, ucenicii atrag atenția lui Iisus că vremea este târzie și că sunt în loc pustiu, propunându-I să dea drumul ascultătorilor Săi pentru a se îngriji de aprovizionarea cu cele necesare pentru hrană din satele din jur. Acestei propuneri destul de logice a ucenicilor, Iisus răspunde cu un îndemn, la prima vedere imposibil de pus în practică: „dați-le voi să mănânce” (v. 37). Ucenicii observă că este nevoie de hrană de două sute de dinari, în timp ce ei au numai cinci pâini și doi pești. Iisus însă dă poruncă să se așeze oamenii pe iarba verde în grupuri de o sută și de cincizeci, ia pâinile și peștii, se roagă, le împarte și le dă ucenicilor să le împartă tuturor (v. 38-41). Se satură toți – cinci mii de bărbați, fără a mai fi socotite și femeile și copiii – iar ucenicii strâng douăsprezece coșuri de firimituri (v. 42-44).

Este important faptul că la această minune ucenicii iau parte foarte activ: ei propun slobozirea poporului, primesc porunca să îl hrănească, aduc la Iisus hrana existentă, o împart și, în sfârșit, strâng rămășițele. Această participare activă a ucenicilor nu este fără legătură cu interpretarea euharistică a evenimentului, despre care vom vorbi în continuare. Se dă impresia chiar că, special pentru aceasta se face minunea, devreme ce evanghelistul nu amintește nici măcar faptul că mulțimea s-a minunat, lucru pe care obișnuiește să-l facă în cazul altor relatări de minuni (vezi de ex. 2, 12; 4, 41; 5, 20, 42 ș.a.).

Mulți interpreți¹⁸⁷ susțin interpretarea mesianică a minunii: Iisus este Mesia care dă hrană poporului Său, împlinind așteptările sale. Mai mult, în relatarea lui Ioan (6, 14-15), după minune poporul a vrut să-l ridice cu forța pe Iisus și să îl proclame rege. Informația de la sfârșitul relatării, despre cele douăsprezece coșuri de fărâmituri, constituie o referire clară la cele douăsprezece seminții ale lui Israel, care acum se reînnoiesc prin lucrarea lui Mesia și sunt hrănite atât de mulțumitor încât există și resturi.

De asemenea, mulți interpreți¹⁸⁸ primesc erminia euharistică a minunii, punând în paralel terminologia pericopei cu terminologia folosită în relatarea Cinei celei de Taină. Această erminie o primim și noi, încadrând-o în eclesiologia Evangheliei după Marcu și în tradiția ortodoxă în general¹⁸⁹, bazându-ne pe următoarele elemente:

a. Asemănarea lingvistică a celor două istorisiri despre înmulțirea pâinilor (6, 30-44 și 8, 1-10) și despre Cina cea de Taină (14, 22-26) – „Luând pâinile”/„luând pâinea”, „a binecuvântat”/„binecuvântând”, „a frânt”/„a frânt”, „le-a dat ucenicilor”/„le-a dat lor” – arată clar influența actului euharistic al Bisericii în fasonarea exterioară a istorisirilor 6, 30-44 și 8, 1-19.

b. În Evanghelia după Ioan, după istorisirea înmulțirii pâinilor urmează cuvântul euharistic al lui Iisus despre „pâinea vieții” (6, 22-71), iar evenimentul este așezat de cel de-al patrulea evanghelist în ajunul sărbătorii Paștelui (In. 6, 4 – „și era aproape Paștele”) – poate la această perioadă face aluzie amintirea de „iarbă verde” de la Mc. 6, 39. Deci, la sfârșitul sec. I, când s-a scris cea de-a patra Evanghelie, se pare că era în vigoare erminia euharistică a acestei minuni, erminie pe care trebuie să o presupunem valabilă și pentru Tradiția Bisericească de dinainte de evangheliștii sinoptici.

c. Informația din Mc. 6, 34, conform căreia lui Iisus „I s-a făcut milă” de mulțime, „că erau ca niște oi fără păstor” (vezi și

¹⁸⁷ Grundmann, Stauffer, idem, 264-266 ș.a.

¹⁸⁸ Taylor, Lagrange, Lohmeyer, Cerfaux, vezi mai sus, 471, 485; Iersel, vezi mai sus, 167-194, Denis, vezi mai sus, 171-179.

¹⁸⁹ Vezi I. Karavidopoulos, „Ἀρχαὶ ἐκκλησιολογίας εἰς τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον”, *EEQSQ* 17 (1972), 81 ș.u..

Num. 27, 17; Iez. 34, 5), vrea să pună în vedere misiunea lui Iisus ca păstor care adună „oile risipite” și constituie noul popor al lui Dumnezeu, Biserica. Există multe amănunte în istorisirea noastră care fac aluzie la vechiul popor al lui Dumnezeu: locul pustiu în care are loc minunea amintește de deșertul în care a trăit Israel 40 de ani; pâinile pe care le înmulțește în mod minunat Iisus sunt puse în paralel (de Chiril al Alexandriei, de ex.) cu mana pe care în mod minunat a dăruit-o Dumnezeu poporului Său; peștii, cu prepelițele pe care în același mod minunat Dumnezeu le-a dăruit (vezi Num. 11, 4 ș.u.); de asemenea, informația versetelor 39-40 „și au șezut cete, cete, câte o sută și câte cincizeci” amintește de organizarea poporului lui Dumnezeu în pustie¹⁹⁰. Iisus este noul conducător al poporului, Căpetenia Bisericii, care hrănește cu „pâinea vieții”, cu Trupul și Sângele Său.

d. S-a accentuat anterior că ucenicii iau parte activ la procesul minunii și s-a dat o importanță specială poruncii date lor de Iisus, „dați-le voi să mănânce” (v. 37). Toate acestea se fac ecoul poziției importante a ucenicilor în Biserică, poziție de conducători – pe care au primit-o de la Domnul în timpul Cinei celei de Taină prin porunca „aceasta să faceți întru pomenirea Mea” – care săvârșesc, ei și urmașii lor, taina Sfintei Euharistii în Biserică.

e. De reținut și faptul că erminia euharistică se face simțită și în iconografia Bisericii, așa cum mărturisește prezența peștilor în prezentările simbolice ale Dumnezeieștii Euharistii din catacombe¹⁹¹.

f. În sfârșit, despre înmulțirea pâinilor și a peștilor evanghelistul nostru mai vorbește și la 8, 1-10. Dacă este vorba despre o dublă relatare a aceleiași minuni se va cerceta mai pe larg la 8, 1-10. Părerea pe care o primim acolo, că este vorba despre două minuni asemănătoare după conținut, dar deosebite

¹⁹⁰ Vezi și organizarea asemănătoare a comunității esenienilor de la Qumran: *Ἐγχειρίδιον Πειθαρχίας* 2, 22. *Πόλεμος τῶν υἱῶν φωτός* ...2, 16 ș.a..

¹⁹¹ De asemenea, trebuie notat și faptul că amintirea peștilor în timpul întâlnirii Celui Înviat cu ucenicii (Lc. 24, 42 ș.u., In. 21, 9,10,13) este interpretată de către exegeții ortodocși ca un ecou al experienței euharistice a Bisericii. Vezi Arch. Cassien Bésobrasoff, *La Pentecôte Johannique*, 274 ș.u..

din punct de vedere geografic și temporal, prima întâmplându-se pe pământ iudeu (6, 30-44) iar cea de-a doua pe tărâm păgân (8, 1-10), deja ne interesează aici, deoarece erminia euharistică primește în modul acesta dimensiuni universale. Iisus este „pâinea vieții” care hrănește atât pe iudei cât și pe păgâni, care constituie noul popor al lui Dumnezeu.

4.5. Arătarea lui Iisus pe marea învolburată (6, 45-56) Mt. 14, 22-36; In. 6, 16-21

⁴⁵Și îndată a silit pe ucenicii Lui să intre în corabie și să meargă înaintea Lui, de cealaltă parte, spre Betsaida, până ce El va slobozi mulțimea. ⁴⁶Iar după ce i-a slobozit, S-a dus în munte ca să Se roage. ⁴⁷Și făcându-se seară, era corabia în mijlocul mării, iar El singur pe țărm. ⁴⁸Și i-a văzut cum se chinuiau vâslind, căci vântul le era împotrivă. Și către a patra strajă a nopții a venit la ei umblând pe mare și voia să treacă pe lângă ei. ⁴⁹Iar lor, văzându-L umblând pe mare, li s-a părut că este nălucă și au strigat. ⁵⁰Căci toți L-au văzut și s-au tulburat. Dar îndată El a vorbit cu ei și le-a zis: Îndrăzniți! Eu sunt; nu vă temeți! ⁵¹Și s-a suit la ei în corabie și s-a potolit vântul. Și erau peste măsură de uimiți în sinea lor; ⁵²Căci nu pricepuseră nimic de la minunea pâinilor, deoarece inima lor era învățată. ⁵³Și trecând marea, au venit în ținutul Ghenizaretului și au tras la țărm. ⁵⁴Și ieșind ei din corabie, îndată L-au cunoscut. ⁵⁵Și străbăteau tot ținutul acela și au început să-I aducă pe bolnavi pe paturi, acolo unde auzeau că este El. ⁵⁶Și oriunde intra în sate sau în cetăți sau în sătulețe, puneau la răspântii pe cei bolnavi și-L rugau să le îngăduie să se atingă măcar de poala hainei Sale. Și câți se atingeau de El se vindecau.

Pentru a doua oară în Evanghelia noastră este amintită minunea lui Iisus care Își arată puterea Sa asupra elementelor firii (vezi 4, 35-41)¹⁹² și urmează imediat după înmulțirea

¹⁹² Vezi A. M. Denis, *La marche de Jésus sur les eaux*, De Jésus aux Evangiles. Festchrift J. Coppens, 1968, 171-179; Th. Snoy, *La rédaction marcionne de la*

pâinilor nu numai la evanghelistul nostru, ci și la Matei (14, 22 ș.u.) și Ioan (6, 15 ș.u.). La cel de-al patrulea evanghelist, ea face parte din puținele minuni comune cu sinopticii. Minunea este omisă de Luca, care, așa cum am notat deja, omite întreaga unitate de la Mc. 6, 45 – 8, 26. Minunea aceasta se leagă de cea anterioară nu numai temporal, ci și teologic: Iisus, prin săturarea celor cinci mii de oameni, Se prezintă ca dăruitorul pâinii vieții; iar prin puterea pe care o are asupra stihilor firii (în spatele cărora se ascund, după părerile epocii, puterile distrugerii și ale morții) și în principal asupra mării (care este simbolul morții și al puterilor demonice) este arătat ca biruitor al morții. Sfântul Evanghelist Îl prezintă pe Mesia nu numai ca Începătorul de viață, Care hrănește pe oameni, ci și ca eliberatorul care îi slobozește pe oameni din amenințarea stricăciunii și a morții.

După săturarea celor cinci mii din relatarea precedentă, Iisus trimite pe ucenici cu corabia pe țărmul celălalt al mării, către Betsaida (=locul pescuirii) până când El Însuși va slobozi mulțimile (v. 45). Poate, poporul săturat cu pâine și pește a văzut în persoana lui Iisus pe conducătorul așteptat, pe Mesia cel politic, care va rezolva problema hranei și a ocupației romane? Poate, ucenicii, puțin câte puțin, împărtășeau aceste așteptări? Dacă avem în vedere informația din In. 6, 14-15, despre manifestările entuziaste ale mulțimii, vom răspunde afirmativ la aceste întrebări și vom înțelege de ce Iisus a) a slobozit mulțimea ca să evite orice fel de manifestare a ei care ar fi mărturisit o înțelegere greșită a adevăratei Sale misiuni mesianice, b) i-a îndepărtat pe ucenicii care probabil împărtășeau și ei aceleași așteptări și c) a urcat pe munte ca să se roage (v. 46). Conținutul rugăciunii Sale a fost probabil ispita mesianică pe care o provocaseră manifestările entuziaste ale oamenilor și întărirea dumnezeiască pentru înfruntarea lor – dat fiind faptul că muntele este locul vecinătății cu Dumnezeu. De altfel, multe dintre evenimentele istoriei biblice au loc pe munte, unde omul

marche sur les eaux (Mc 6, 45-52), *ETHL* 44 (1968), 205-241 și 433-481; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, 145-150.

este mai aproape de Dumnezeu (primirea Legii de pe Sinai, Predica de pe munte, alegerea celor doisprezece ucenici, Schimbarea la față ș.a.).

La așteptata decepție a ucenicilor pentru finalul lipsit de slavă al entuziasmului mesianic al mulțimii săturate, se adaugă acum pericolul stihilor firii (v. 47 ș.u.). Iisus, văzând încercarea – lipsită de succes – a ucenicilor de a vâsli („se chinuiau vâslind”), din cauza vântului care bătea împotriva, vine spre ei „umblând pe mare”, la a patra „strajă” a nopții, adică în intervalul dintre 3 și 6 dimineața – după împărțirea romană a nopții în 4 intervale de 3 ore pentru schimbarea paznicilor (vezi la 13, 35 numele popular al celor patru „străji” ale nopții: ὀψέ – înnoptat, μεσονύκτιον – miezul nopții, ἀλεκτοροφωνία – cântatul cocoșului, πρωί – dimineața). Amănuntul „și voia să treacă pe lângă ei” (v. 48) amintește de relatări paralele din Vechiul Testament, unde se vorbește despre arătarea lui Dumnezeu către Moise (Ieș. 33, 19,22; 35, 5 ș.u.) și către Ilie (III Regi 19, 11). Arătarea subită a lui Iisus produce tulburare printre ucenici, care cred că văd „o nălucă” (v. 49), iar strigătul de îmbărbătare, „Îndrăzniți! Eu sunt; nu vă temeți!” (v. 50), și încetarea vântului (v. 51) îi duc numai la uimire, nu și la mărturisirea mesianică. Evanghelistul accentuează în versetul 52 („dar inima lor era învățată”), ca de altfel în multe locuri din Evanghelia sa, neputința ucenicilor de a înțelege sensul mai adânc al faptelor lui Iisus. În pericopa anterioară, într-un mod care amintește de înțelegerea numai de suprafață a cuvintelor și a faptelor lui Iisus din Evanghelia după Ioan, ucenicii nu pricep noima înmulțirii pâinilor și a salvării lor din pericolul stihilor firii.

Cu siguranță în această relatare nu este păstrată pur și simplu o trăire emoționantă a ucenicilor care au fost salvați dintr-un pericol oarecare, ci o promisiune a lui Iisus – pentru aceasta, de altfel, este și consemnată relatarea – despre corabia Bisericii: în ciuda vânturilor care vor clătina corabia Bisericii și care sunt de neevitat în mersul ei istoric, alături de ea se află Domnul, Începătorul vieții și Biruitorul morții.

Este evident că în relatarea aceasta avem un caz de teofanie, care, după Pesch, este alcătuit din următoarele elemente: a) arătarea

minunată a lui Iisus; b) reacția de frică a ucenicilor; c) chemarea de îmbărbătare prin expresia caracteristică „Eu sunt”, care amintește de cuvintele lui Dumnezeu care se descoperă în Vechiul Testament; d) discuția cu martorii teofaniei (lucru care se vede mai clar în relatarea paralelă a lui Matei, unde Petru discută cu Iisus și are și el o tentativă de a merge pe mare); e) aparenta trecere pe lângă ei a Celui ce se arăta (v. 48b).

Arătarea lui Iisus pe mare¹⁹³ este dominată de teme vechi-testamentare: de exemplu, referirea la Dumnezeu „Cel ce umblă pe mări ca pe loc tare” (Iov 9, 8) se înfăptuiește de către Fiul lui Dumnezeu (vezi și Ps. 76, 20; Is. 43, 16; Iov 38, 16) și se încadrează în învățătura hristologică a evanghelistului despre „puterea” lui Mesia¹⁹⁴, despre care ucenicii „erau peste măsură de uimiți în sinea lor” (v. 51), dar nu o receptează încă deplin, deoarece „inima lor era învățată” (v. 52).

După traversarea mării și sosirea în Ghenizaret (v. 53), evanghelistul dă un *summarius* cu minuni ale lui Iisus asupra maselor la răspântii, în sate și pe ogoare (v. 54-56). Ghenizaret este numit micul câmp mănos de la apusul mării, care se întinde între aceasta și Capernaum. De la câmpie a primit numele și

¹⁹³ Anumitor bărbați, sfinți și magi, lumea elină le recunoștea puterea de a umbla pe mare sau prin văzduh; vezi Porfirios, Πυθαγόρου βίος 29 „și pe valurile râurilor și ale mărilor liniștiți către celelalte cu ușurință treceau”; Lucian, Φιλοψευδής 13 „...prin aer fiind purtat ziua și pe ape pășind și prin foc ieșind cu ușurătate și pășind”. Vezi și cele spuse despre Xerses de Dion Hrisostomos, Περὶ βασιλείας Γ' 30 ș.u.. Despre o oarecare asemănare cu Buddha vezi W. N. Browns, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, 1928. Vezi și T. Snoy, „Marc 6, 48”, în opera col. M. Sabbe, *L'Évangile selon Marc*, 1974, 347-363.

¹⁹⁴ Episcopul Dimitrios Trakatellis, în cadrul cercetării sale mai generale despre hristologia lui Marcu, confirmă că umblarea lui Iisus pe mare mărturisește o hristologie mai avansată a puterii față de relatarea anterioară 4, 35-41: acolo Iisus „conduce” corabia, aici vine „umblând pe mare”; de asemenea, acolo dă porunca „taci, liniștește-te”, în timp ce aici nu e nevoie nici măcar să vorbească, pentru că sosirea Lui pe corabie e de ajuns să schimbe condițiile atmosferice sălbatice în unele liniștite; vezi Εξουσία καὶ Πάθος, 103-104.

Iacul, care însă, în mod obișnuit, în Evanghelii este numit marea Tiberiadei, marea Galileei sau, mai simplu, lac sau mare.

4.6. Discuții despre curăția interioară a omului (7, 1-23) Mt. 15, 1-20

¹Și s-au adunat la El fariseii și unii dintre cărturari, care veniseră din Ierusalim. ²Și văzând pe unii din ucenicii Lui că mănâncă cu mâinile necurate, adică nespălate, cărteau; ³Căci fariseii și toți iudeii, dacă nu-și spală mâinile până la cot, nu mănâncă, ținând datina bătrânilor. ⁴Și când vin din piață, dacă nu se spală, nu mănâncă; și alte multe sunt pe care au primit să le țină: spălarea paharelor și a urcioarelor și a vaselor de aramă și a paturilor. ⁵Și L-au întrebat pe El fariseii și cărturarii: Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi după datina bătrânilor, ci mănâncă cu mâinile nespălate? ⁶Iar El le-a zis: Bine a proorocit Isaia despre voi, fățarnicilor, precum este scris: „Acest popor Mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine”. ⁷Dar în zadar Mă cinstesc, învățând învățături care sunt porunci omenești. ⁸Căci lăsând porunca lui Dumnezeu, țineți datina oamenilor: spălarea urcioarelor și a paharelor și altele ca acestea multe, pe care le faceți. ⁹Și le zicea lor: Bine, ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră! ¹⁰Căci Moise a zis: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta”, și „cel ce va grăi de rău pe tatăl său, sau pe mama sa, cu moarte să se sfârșească”. ¹¹Voi însă ziceți: Dacă un om va spune tatălui sau mamei: Corban! adică: Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu, ¹²Nu-l mai lăsați să facă nimic pentru tatăl său sau pentru mama sa. ¹³Și astfel desființați cuvântul lui Dumnezeu cu datina voastră pe care singuri ați dat-o. Și faceți multe asemănătoare cu acestea. ¹⁴Și chemând iarăși mulțimea la El, le zicea: Ascultați-Mă toți și înțelegeți: ¹⁵Nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să poată să-l spurce. Dar cele ce ies din om, acelea sunt care îl spurcă. ¹⁶De are cineva urechi de auzit să audă. ¹⁷Și când a intrat în casă de la mulțime, L-au întrebat ucenicii despre această pildă. ¹⁸Și El le-a zis: Așadar și voi sunteți nepricepuți? Nu înțelegeți, oare, că tot ce intră în om, din afară, nu poate să-l spurce? ¹⁹Că nu intră în inima lui, ci în pânțele, și iese afară, pe calea sa, bucatele fiind toate curate. ²⁰Dar zicea că ceea ce iese din om, aceea spurcă pe om. ²¹Căci dinăuntru, din

inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, ²²Adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. ²³Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om.

Important nu numai pentru dezvoltarea ulterioară a relatării evanghelistului, ci și pentru Biserică în general, este adunarea, în pericopa 7, 1-23, a disputelor lui Iisus (*Streitgespräche*, cum se spune în cercetarea contemporană) legate de legiferările iudaice despre curățirile exterioare și despre adevărata curăție interioară, pe care o subliniază El¹⁹⁵. Discuția se poartă în principal cu fariseii și cu cărturarii care au venit de la Ierusalim (7, 1-13), apoi cu mulțimea (7, 14-15) și în final cu ucenicii (7, 16-23). Discuțiile acestea sunt transmise și de Matei cu anumite modificări, omisiuni și adăugiri.

Dincolo de interminabilele discuții ale cercetătorilor contemporani despre când au fost spuse aceste cuvinte, care din ele aparțin lui Iisus, care sunt comentarii ale evanghelistului, când au fost adunate pentru a constitui o unitate (înainte de Marcu, în Tradiție, sau chiar de către Marcu), credem că ceea ce conține această unitate în Evanghelia noastră joacă un rol fundamental pentru drumul lui Iisus în continuarea Evangheliei (drumul către ținuturile locuite de păgâni) și pentru credința Bisericii în dialogul ei cu sinagoga iudaică, ca de altfel și în deosebirea dintre ea și sinagogă apropo de rânduieile despre spălarea mâinilor, evitarea anumitor mâncăruri ș.a.m.d. Trebuie să se sublinieze chiar de la început faptul că Iisus întoarce atenția celor cu care vorbește de la curăția exterioară la curăția interioară a inimii, relativizând astfel și limitând, din punct de

¹⁹⁵ Vezi P. R. Weiss, *A Note on πύγμη*, NTS (1956-57), 233-236; S.M. Reynolds, *Πύγμη* (Mark 7, 3) as „cupped Hand”, JBL 85 (1966), 87 ș.u.. M. Hengel, *Πύγμη* (Mc 7, 3), ZNW 60 (1969), 182-198; W.G. Kümmel, „Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus”, *Das Wort und die Worte. Festschrift G. Frieschrift G. Friedreich*, 1973, 35-46; J. Lambrecht, „Jesus and the Law. An Investigation of Marc 7, 1-23”, EThL 53 (1977), 24-52; A. Pallis, *Notes on Mark*, 22-23; W. D. Mc Hardy, „Mark 7, 3 – A Reference to the Old Testament, ExpT 87 (1976), 119.

vedere temporal, orice element pregătitor pe care îl cuprindeau Legea, interpretarea Legii sau alte manifestări religioase ale lumii vechi de dinainte de descoperirea lui Dumnezeu în persoana lui Hristos.

În legătură cu lucrarea misionară a Bisericii, cuvintele acestea vor să arate clar că, complicatele rânduieile iudaice exterioare nu sunt revelația dumnezeiască, ci tradiții omenești care, atunci când sunt absolutizate, fac confuză voia lui Dumnezeu și duc la ipocrizie (vezi v. 6-7), în timp ce Iisus, prin principiul universal valabil al curăției interioare, deschide calea intrării neamurilor la noua credință, pentru care legea iudaică și interpretarea ei tradițională nu pot fi piedici. Această învățătură ne amintește de teologia lui Pavel, al cărui colaborator și următor a fost Marcu¹⁹⁶.

Încă o observație înainte de a intra în interpretare. Neputința ucenicilor de a înțelege cuvintele lui Iisus, notată și aici (vezi v. 18), ca și în alte locuri ale Evangheliei, nu este o referire personală la anumiți ucenici, ci mai degrabă o aluzie făcută Bisericii întregi, pentru care există întotdeauna pericolul de a cădea în cursa rânduieilor despre curăția exterioară, ca și acela de a ignora curăția inimii, așa cum repetat au atras atenția Părinții Bisericii, nu numai atunci când au tâlcut această pericopă, ci și cu alte ocazii.

Discuția inițială este provocată de observația fariseilor și a cărturarilor (v. 1-2) veniți de la Ierusalim, că unii dintre ucenici nu respectă rânduiala care prevede spălarea rituală a mâinilor înainte de masă (vezi o comportare asemănătoare a lui Iisus la Lc. 11, 38, unde Iisus, chemat în casa fariseului, mănâncă fără a se spăla – spre marea surprindere a fariseului). Cărturarii vin din Ierusalim (fac această misiune din voia lor? Sunt chemați de fariseii din ținut?) ca să controleze dacă în acele locuri se ține legea. Ei sunt caracterizați de Sf. Ioan Hrisostom ca „cei ce sar peste cele mari și pentru cele foarte mărunte pornesc discuții”. Evanghelistul dă informația în versetele 3-4 cu siguranță pentru

¹⁹⁶ Vezi M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, 1923; J. C. Fenton, „Paul and Marc”, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, 1955, 89-112; K. Romaniuk, „Le problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc”, NTS 23 (1977), 266-274.

cititorii proveniți din păgâni, care poate nu cunosc obiceiurile iudaice, că fariseii și în general toți iudeii nu își mănâncă mâncarea dacă nu se spală pe mâini „până la cot”¹⁹⁷; de asemenea când se întorc de la piață, unde probabil au venit în contact cu oameni întinați, nu mănâncă dacă nu se spală¹⁹⁸. Purificările nu sunt prevăzute numai pentru trupul lor, ci și pentru diferite obiecte ale casei, cum ar fi paharele, vasele¹⁹⁹, vasele de aramă și paturile²⁰⁰. Prin toate acestea, pe care evanghelistul le amintește oarecum la modul general – deoarece cu siguranță nu le țineau „toți iudeii” – este păzită „datina bătrânilor”, pe care în versetul 8 Iisus o va caracteriza ca „tradiție a oamenilor”.

Din punct de vedere istoric, nenumăratele prevederi despre curăție se explică prin îndelunga viețuire a poporului iudaic în mijlocul popoarelor necurate și prin încercarea de a se diferenția din punct de vedere religios de aceștia. În special în timpurile

¹⁹⁷ În multe și diferite feluri a fost interpretată de către comentatori „spusa enigmatică” „πυγμή, ”. Reținem câteva încercări ermeneutice: „πυγμή ” înseamnă: cu mâna nu întreagă, ci ca un fruct; spălare cu o palmă închisă (=cu pumnul) peste cealaltă; cu o palmă de apă; redare greșită din aramaică; limbaj ulterior etc. Greutatea înțelegerii este mărturisită și de faptul că „πυγμή ” în anumite manuscrise este înlocuit cu „πυκνά” (Σιν, W, Vulgata, multe traduceri vechi, Diatessaron) sau cu **memento** (ita), **primo**(ita) sau lipsește su desăvârșire (Δ, câteva traduceri vechi). Pallis propune corectarea în „πυγή ”, aducând pasaje care vorbesc despre spălarea mâinilor la un izvor de apă curgătoare (Lev. 11, 36). Anumiți interpreți contemporani susțin ca grafie corectă „πυκνά ” (de ex. Montefiore), iar Billerbeck 2, 13-14 respinge clar „πυγμή ”, declarând deschis că nicăieri rânduilele iudaice nu prevăd spălarea mâinilor „până la cot – πυγμή ” – înțeles cu care a și fost reținut acest cuvânt. Aceeași observație o face și Teofilact: „căci nu este scris în lege să se spele până la cot, adică de la începutul cotului (pentru că πυγμή se numește distanța dintre cot și vârful degetelor), ci de la preoți aveau predanisit acest lucru”.
¹⁹⁸ Între grafia „βαπτίσονται” (A, D, K, Θ, Π, multe manuscrise minuscule, colecții bizantine, traduceri vechi) și „παντίσονται” (Σιν, B, ș.a.), de preferat este cea dintâi; vezi și Billerbeck 2, 14, unde este expus obiceiul spălării mâinilor în lighean, cu multă apă.

¹⁹⁹ „ἑξέστις –urcior” este vasul care avea o jumătate de litru.

²⁰⁰ „κλινών” lipsește din man. Σιν, B, L, Δ, 28, 1 48, ș.a.. Gnllka, din cauza amintirii paturilor, vede un ton ironic și o agresivitate a evanghelistului la adresa iudeilor în toată paranteza v. 3-4.

de după robia babiloniană, prevederile despre curăție și păzirea Sâmbetei ca zi nelucrătoare devin două indicii caracteristice ale poporului lui Dumnezeu. Anumite grupări din popor, cum ar fi, de exemplu, fariseii și saducheii²⁰¹, se socoteau mai curate decât ceilalți și păzeau cu mai mare râvnă aceste rânduieli. Este semnificativ faptul că esenienii socoteau necurați pe toți ceilalți iudei, dar paradoxal, nu apar în scenă în diversele discuții ale iudeilor cu Iisus. De asemenea, în textele rabinice este evidențiată în special importanța spălării mâinilor înainte de masă. Desigur, este foarte revelatoare istorisirea din Talmud²⁰², după care, atunci când i-au trimis apă rabinului Akiba, care era închis și însetat, acesta a risipit cea mai mare parte din apă pentru a se spăla pe mâini, spunând că ar fi preferat să moară de sete decât să calce tradiția bătrânilor!

După paranteza versetelor 3-4, evanghelistul revine la întrebarea de control a fariseilor, la care Iisus răspunde (v. 6-8) cu pasajul din Is. 29, 13, pe care îl redă după Septuaginta. În acest pasaj – care este un rechizitoriu aspru nu numai al proorocului împotriva poporului vremurilor sale, ci și al lui Iisus împotriva iudeilor din timpul Său – este exprimată, pe de o parte poziția ipocrită a Iudeilor, care cu buzele cinstesc pe Dumnezeu, în timp ce inima lor se află departe de El (semn distinctiv al ipocriților oricărei epoci, devreme ce prin cuvinte plăsmuiesc o imagine diferită despre ei înșiși în relația lor cu Dumnezeu, față de realitate) și, pe de altă parte, este accentuată distanța dintre porunca lui Dumnezeu și învățătura omenească. Ca Mesia „care are putere”, Iisus semnaleză deprecierea religioasă a iudeilor vremurilor Sale, care nesocotesc porunca lui Dumnezeu și stăruie asupra păzirii tradițiilor omenești (vezi Col. 2, 22). Chiar dacă tradițiile rabinice de interpretare a Legii sunt caracterizate de rabini ca „îngrădiri ale Legii”²⁰³, din critica adusă de Iisus și, desigur, de Biserică, în dialogul ei cu

²⁰¹ Vezi prevederile asemănătoare ale esenienilor despre curăție, în *Ἐγχειρίδιο Πειθαρχίας* – Manualul disciplinei 3, 4-6; 4, 5; 5, 13; 6, 16; 7, 3, 16, 19; 8, 17 ș.u., 9, 15 și în *Războiul fiilor luminii*...7, 3-6.

²⁰² Vezi Billerbeck 1, 702.

²⁰³ *Pirke Abooth* (=Capetele Părinților) 1, 1; 3, 17.

iudaismul, reiese că sunt îngrădiri care izolează pe păzitorii acestor tradiții în antropocentrismul lor, făcând ca porunca lui Dumnezeu să își piardă puterea.

Ca un exemplu definitoriu de eludare ipocrită a poruncii dumnezeiești Iisus aduce în versetele 9-13 cazul încălcării celei de-a patra porunci a Decalogului („Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta....”): Prin expresia „Corban” care înseamnă „Cu ce te-aș fi putut ajuta este dăruit lui Dumnezeu”, oricine se putea simți eliberat de obligația de a da părinților săi ceea ce îi cereau, din moment ce prin expresia de mai sus declara că afierosise deja tot ceea ce are Templului și prin urmare nu îi mai aparține; în realitate desigur această expresie nu era urmată de dăruirea obiectului la Templu, ci pur și simplu, în cazuri de relații de vrăjmășie cu părinții lor, le dădea copiilor o soluție, una părut religioasă, de a nu se îngriji de aceștia²⁰⁴.

Această situație – nu știm, desigur, cât de mult putea fi extinsă²⁰⁵ – și acel ironic „καλῶς” spus în versetul 9, precum și „altele asemenea acesteia”, arată în ce măsură se putea abroga sau anula cuvântul lui Dumnezeu („porunca lui Dumnezeu”, v. 8) într-o tradiție de proveniență omenească, pe care codicele D o caracterizează ca „nebuie – μωρά” (v. 13). Se atrage atenția mai ales despre pericolul care pândește totdeauna, ca porunca lui Dumnezeu să devină greu de deslușit de către oamenii care, cu aparențe de evlavie, se bazează pe tipuri, prevederi, canoane, când toate acestea – deși formulate pentru a lămuri și a păzi porunca dumnezeiască – sunt așezate în locul ei.

În versetele 14-15²⁰⁶ cadrul se schimbă. Iisus se adresează nu fariseilor și cărturarilor, despre care nu se mai vorbește, ci

²⁰⁴ Despre datoriile copiilor față de părinți în lumea iudaică, vezi Billerbeck I, 706, 710 ș.u..

²⁰⁵ Gnllka (la pasajul respectiv) adaugă o inscripție funerară găsită recent la nord-est de Ierusalim și care spune: „Tot ceea ce ar putea găsi cineva în acest mormânt pentru folosința sa este deja afierosit lui Dumnezeu de către cel ce este îngropat aici”.

²⁰⁶ V. 16 „De are cineva urechi de auzit să audă” lipsește din man. ΣΙΥ, B, L, Δ și din anumite colecții bizantine, în timp ce este păstrat în A, D, K, W, X, Δ^c, Θ, Π, f¹, f¹³, în multe manuscrise minuscule bizantine, în Vulgata și

mulțimii și formulează cu o exprimare autoritară și autentică regula adevăratei curății a omului: Nu întinează pe om ceea ce din afară intră în el, ci ceea ce iese din el. Cuvântul „κοινοῦν – a spurca” leagă și din punct de vedere lingvistic versetele 14-15 de cele anterioare (vezi „κοιναῖς χερσί – cu mâinile necurate”, din v. 2). Această frază, care a fost caracterizată ca „una din cele mai importante ziceri din istoria religiilor”²⁰⁷, aduce în mintea noastră predica proorocilor Vechiului Testament²⁰⁸, după care curăția rituală este „inima curată”. De altfel, acesta este și motivul pentru care și Iisus îi fericește pe oamenii care sunt „curați cu inima”, cărora le promite că „ei vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8). Aceste cuvinte de proverb ale lui Iisus le păstrează și Matei (15, 11 ș.u.), lăsând mai clar să se înțeleagă că se referă la problema hranei (devreme ce de două ori adaugă „în gură”, „din gură”, care lipsesc de la Marcu) și chiar mai clar, adăugând aluzia antifariseică a acestor cuvinte ale lui Iisus (vezi Mt. 11, 12-14, care lipsesc de la Marcu).

De altfel în sensul antitezei hrană – inimă sunt interpretate cuvintele lui Iisus și de către Marcu în discuția lui Iisus cu ucenicii care urmează (v. 17-23). La întrebarea ucenicilor despre înțelesul „pildei”, adică a cuvintelor pe care le-a spus cu puțin mai înainte, Iisus răspunde, după ce mai întâi se miră de neputința lor de a înțelege (v. 18). Este însă neputința ucenicilor? Sau poate evanghelistul face aluzie la neputința membrilor Bisericii în care trăiește și despre care scrie în Evanghelia sa? Este vorba despre o neputință în care chiar și lor le este greu fie în direcția eliberării de prescripțiile referitoare la hrană din trecutul lor iudaic (câți dintre ei erau iudeo-creștini), fie în aceea de a fi scutiți de o grijă suplimentară (cei proveniți din păgâni)? Mai ales că această neputință crea probleme și celorlalți din afara Bisericii care voiau să intre în creștinism. Este posibil ca prin aceste cuvinte ale lui Iisus evanghelistul să

în multe traduceri vechi. Este socotit de către critici ca o adăugire copiată care provine din 4, 9 sau 4, 23; vezi Metzger, 94-95.

²⁰⁷ Caracterizarea aparține iudeului liberal C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospel*, 1, 153.

²⁰⁸ Vezi de, ex., Amos 5, 21 ș.u.. Is. 1, 11 ș.u., 58, 1 ș.u., Ier. 7, 21, Ps. 50, 10 ș.u..

vrea să sublinieze, din rațiuni nu numai teologice, ci și misionare, eliberarea Bisericii de sub prevederile iudaice anterioare și să ușureze venirea păgânilor la noua credință. Este așadar posibil ca *Sitz im Leben*–ul acestor cuvinte să fie pentru evanghelist unul misionar.

Iisus, lămurind parabola pe care o spusese (v. 19), nu se referă deschis la mâncăruri, devreme ce spune că tot ceea ce intră în om nu „intră în inima lui, ci în pântece și iese afară”. Este cunoscut de către toți că mâncărurile au un drum fiziologic către stomac și după digestia suferită în organism se elimină „afară – *ajfedrwvna*”. Cuvântul acesta, care se află numai în acest pasaj (și la locul paralel din Mt 15, 17) și nicăieri în literatura greacă veche, înseamnă closet, latrină²⁰⁹. În codicele D este înlocuit cu cuvântul „ὄχετος – canal de scurgere a apei”.

Propoziția din versetul 19b, „bucatele fiind toate curate – *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*”, apare în manuscrise și cu forma „*καθαρίζον...*”²¹⁰. În prima situație, ca subiect al lui *καθαρίζων* se subînțelege Iisus iar fraza constituie un comentariu al evanghelistului (pe care, paradoxal, Matei nu îl are în relatarea sa paralelă), prin care arată că Iisus nu e de acord cu împărțirea iudaică a mâncărurilor în curate și necurate, ci socotește toate mâncărurile curate; în a doua situație, subiectul lui *καθαρίζων* este „*πάν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον* – tot ceea ce intră din afară” iar fraza arată că „partea de prisos și nefolositoare a hranei este eliminată ca excremente și astfel lasă curate toate mâncărurile pe care le-a reținut organismul” (Trembelas). Prima variantă o susțin Origen, Hrisostom, Grigorie Taumaturgul și

²⁰⁹ Cu acest înțeles se găsește și într-o inscripție grecească din sec. al II-lea î. Hr. După lexiconul Suidas, înseamnă „locul din corp folosit pentru eliminarea resturilor”

²¹⁰ Grafia *καθαρίζων* este mărturisită de man. ΣΙΥ, A, B, L, W, X, Δ, Θ ș.a., în parte de manuscrisele bizantine minuscule și în colecțiile bizantine, în câteva traduceri vechi, la Origen, la Grigorie de Nyssa și Hrisostom, în timp ce grafia *καθαρίζον* se găsește în K, Π, 33, în parte în manuscrisele bizantine minuscule și în colecțiile bizantine; ca grafii singuratice, mai apar următoarele „*καὶ καθαρίζεται*”, „*καθαρίζειν τε*”, „*καὶ, καθαρίζει*”.

majoritatea zdrobitoare a interpreților mai noi²¹¹; cea de-a doua, care presupune procesul fiziologic de curățire a mâncărurilor, ar fi constituit în gura lui Iisus un fel de cinism (Grundmann) sau sarcasm (Gnilka). De aceea, socotim mai corectă prima variantă. De altfel, evanghelistul nostru obișnuiește să facă paranteze lămuritoare (vezi 3, 30; 7, 3-4, 11b; 16, 4b ș.a.).

Pentru a evita orice fel de înțelegere greșită, trebuie să notăm aici că deosebirea dintre mâncărurile „curate” și „necurate” nu e totuna cu deosebirea creștină a mâncărurilor de post sau care nu se mănâncă, ci se leagă de prevederile Leviticului (cap. 11), unde se hotărâsc până în cel mai mic amănunt felurile permise și nepermise de hrană de proveniență animală și se leagă în principal de mentalitatea iudaică din vremea lui Iisus, conform căreia aceste prevederi cultice de purificare fuseseră reduse în principal la conținutul lor religios. La această mentalitate face aluzie la modul ironic Pavel în Col. 2, 21-22, când scrie: „Nu lua, nu gusta, nu te atinge! – toate lucruri menite să piară prin întrebuințare – potrivit unor rânduieli și învățături omenești” și la mentalitatea aceasta răspunde teologic și F.A. 10, 15; 11, 9: „Cele ce Dumnezeu a curățit tu să nu le numești spurcate”. De altfel, și părinții Bisericii se întorc împotriva mentalității creștinilor care sunt atenți numai la curăția exterioară, ignorând-o pe cea interioară. Sf. Ioan Hrisostom, de ex., scrie: „Iar Marcu, zicând că bucatele sunt toate curate, astfel spunea...Căci și în Biserică un așa-numit obicei mulți îl țin, adică se îngrijesc să intre cu hainele curate, și cu mâinile spălate; iar despre sufletul curat cu care trebuie să se înfățișeze înaintea lui Dumnezeu, nicăieri nu se vorbește. Și aceasta o zic nu ca să te împiedic să îți speli mâinile sau gura, ci voinde să le speli așa cum trebuie, nu numai cu apă, ci cu virtuțile în loc de apă”.

În versetele 20-23, Iisus enumeră lucrurile care ies din inima omului și îl întinează. „Inima” – pentru antropologia biblică – este centrul personalității omului; din acest centru ies hotărârile care arată dacă omul este curat sau necurat. Cazurile manifestărilor necurate sunt cuprinse în continuare în douăspre-

²¹¹ Taylor, Gnilka, Grundmann, Lane, Schmitd, Branscomb ș. a.. Lohmeyer și Schweizer susțin că e vorba de limbajul local, care a intrat în text.

zece substantive care se rezumă ca o introducere la „gândurile rele”, fără a dezvolta, desigur, întregul diverselor manifestări păcătoase care pot ieși din inima omului. Liste asemănătoare de răutăți sunt cunoscute atât din epistolele lui Pavel (Rom. 1, 29-31; Gal. 5, 19-21; Col. 3, 5 ș.u.) cât și din textele iudaismului elenist.²¹² În general, facem observația că în unitatea 7, 1-23 există multe puncte de legătură cu teologia paulină, lucru susținut chiar și de terminologia comună.

„Cugetele cele rele”, care sunt definite după aceea prin șase substantive la plural (desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterele, lăcomiile, vicleniile) și șase la singular (înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea), arată diferite manifestări păcătoase. Prin „desfrânările” se indică în general abaterile sexuale, în timp ce „adulterele” se leagă în special de încălcarea poruncii a șasea a Decalogului; „hoțiile”, „uciderile” și „lăcomiile” se leagă de încălcarea poruncilor 7, 8 și 10. „Πονηρίαί - răutățile, vicleniile” este un termen general care arată răutatea. „Δόλος” este înșelăciunea, „ἀσελγία” este în general nerușinarea, depravarea, „ochiul pizmaș” este gelozia și invidia (vezi și Mt. 20, 15 „sau ochiul tău este rău pentru că eu sunt bun?”); „βλασφημία - blasfemia, hula” este jignirea, ofensa adusă lui Dumnezeu și omului, „ὑπερφάνια - trufia” (un *apax legomeno* în N. T.) este aroganța, înălțarea cu mintea, „ἀφροσύνη - ușurătatea” este lipsa cumpătării, a înțelepciunii, care îl face pe om să se gândească numai la existența proprie, independentă de cea a lui Dumnezeu, ușurătate care ajunge chiar la a nega existența lui Dumnezeu și a ignora existența aproapelui său.

4.7. Credința femeii siro-feniciene (7, 24-30)

Mt. 15, 21-28

²⁴Și ridicându-Se de acolo, S-a dus în hotarele Tirului și ale Sidonului și, intrând într-o casă, voia ca nimeni să nu știe, dar n-a putut să rămână tăinuit. ²⁵Căci îndată auzind despre El o femeie, a

²¹² Vezi de, ex. Filon, *Τίς ὁ τῶν θεῶν ἐστὶν κληρονόμος* (Cine este moștenitor al celor dumnezeiești), 173.

cărei fiică avea duh necurat, a venit și a căzut la picioarele Lui. ²⁶Și femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei. Și Îl ruga să alunge demonii din fiica ei. ²⁷Dar Iisus i-a vorbit: Lasă întâi să se sature copiii. Căci nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci câinilor. ²⁸Ea însă a răspuns și l-a zis: Da, Doamne, dar și câinii, sub masă, mănâncă din fărâmiturile copiilor. ²⁹Și Iisus i-a zis: Pentru acest cuvânt, mergi. A ieșit demonul din fiica ta. ³⁰Iar ea, ducându-se acasă, a găsit pe copilă culcată în pat, iar demonul ieșise.

Relatarea aceasta²¹³ se încadrează în *Sitz im Leben*-ul misionar al evanghelistului, pe care l-am constatat în relatarea precedentă, cu care prezenta se leagă din punct de vedere teologic: Biserica, despovărată de prevederile iudaice despre curăție, primește în sânurile ei pe toți, dat fiind faptul că Iisus Însuși, după ce mai înainte a semnalat ipocrizia iudeilor (7, 6 ș.u.) primește acum să împlinească cererea unei femei idolatre care crede cu adevărat. Elementul de bază al relatării nu este minunea în sine, ci discuția lui Iisus cu femeia, care sfârșește prin laudarea credinței celei din urmă, ca rezultat al căreia este vindecarea fiicei sale bolnave. Evanghelistul se întoarce împotriva exclusivității iudaice asupra mântuirii ca să arate poziția creștină despre universalitatea mântuirii datorite „în Hristos”.

După aceste observații introductive, este evident că nu este lipsit de importanță amănuntul geografic că Iisus, după versetul 24, a plecat „de acolo” și a mers „în hotarele Tirului” („și Sidonului”)²¹⁴, adică în ținutul care se află la granița de nord a Galileii și este locuit de păgâni; în special Tirul și Sidonul sunt, după tradiția iudaică, cazuri speciale de cetăți păgâne (vezi și Mt. 11, 21). Iisus se apropiase de acest ținut într-un mod care pentru un iudeu ar fi însemnat pericol, pericolul de a

²¹³ T. H. Burkill, „The Syrophoenician Woman: The congruence of Mark 7, 24-31”, *ZNW* 57 (1966), 23-37; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 151-156; J. D. Derrett, „Law in the NT: The Syrophoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, *NT* 15 (1973), 161-186.

²¹⁴ „Și Sidonului” apare în man. Σιν, A, B, K, X, Π, f¹, f¹³, în multe manuscrise bizantine minuscule, colecții, traduceri vechi și este socotită o adaptare și o armonizare după Mt. 15, 21.

intra în legătură cu „cei necurați”. Pentru evanghelist însă, această mișcare indică universalitatea propovăduirii creștine. Încercarea lui Iisus de a evita popularitatea, despre care știm și din relatările anterioare, se izbește de vizita unei femei a cărei fiică avea „un duh necurat” (v. 25; vezi în paralel la v. 29 – „demon”).

Sfântul Evanghelist notează că această femeie era „elină”, adică idololatră, conform sensului pe care îl are de obicei în Noul Testament²¹⁵, și „siro-feniciană de neam”, care arată etnia ei. Locuitorii Tirului, ca și ai întregului țărm al Siriei (adică ai Feniciei, care din vremea lui Pompei aparținea regiunii romane a Siriei), erau fenicieni și se socoteau urmașii vechilor locuitori ai Palestinei – cananiții (vezi loc. în paralel Mt. 15, 22, unde femeia este caracterizată ca „cananeeancă”). Traducerea siriacă Curetonios are grafia „χίρα - văduvă”, care înseamnă o tendință de adaptare a relatării după relatarea vechi-testamentară a învierii copilului văduvei din Sarepta de către Ilie (III Regi 17, 7-24).

La manifestările de cinstire ale femeii („a căzut la picioarele Lui”) și la rugămintea ei pentru vindecarea fiicei sale (v. 26)²¹⁶, Iisus răspunde – punând clar la încercare credința ei – că nu e corect că lipsească de hrană pe „copii” în favoarea „câinilor” (v. 27). E vădit că folosește termeni prin care iudeii îi caracterizau pe de o parte pe aceia, iar pe de alta pe păgâni. E-adevărat, în gura lui Iisus (sau în penița evanghelistului care preferă foarte des diminutivele), în loc de „κύες”, care este o cunoscută caracterizare ofensatoare folosită de iudei²¹⁷ la adresa neamurilor, se află cuvântul „κυνάρια”, mai puțin ofensator și care arată animalele din jurul casei. Femeia, înțelegând prin credința ei, în spatele părutului răspuns negativ, acceptul final al lui Iisus, continuă imaginea începută de Iisus, recunoscând că, în pofida corectitudinii gândului pe care îl exprimă imaginea, există loc să se sature și câinii din „firimiturile” care

²¹⁵ In. 12, 20; F. A. 14, 1; 17, 4; Rom. 1, 16; 3, 9; 10, 12; I Cor. 12, 13; Gal. 3, 28; Col. 3, 11 ș.a..

²¹⁶ În *Omiliile pseudo-clementine* (2, 19. 3, 73. BEΠ 1, 71 . 99), femeia este numită Iusta iar fiica Veronica.

²¹⁷ Despre caracterizarea ofensatoare a neamurilor ca și „câini”, din parte iudeilor, vezi Billerbeck 1, 722-726.

cad de la masa copiilor (v. 28). De remarcat că femeia strigă la Iisus cu apelativul „Κύριε – Doamne” și, desigur, „Da, Doamne”, după majoritatea manuscriselor²¹⁸. Este singura dată când în Evanghelia lui Marcu Iisus este numit Domn și aceasta o face o femeie idolatră (Gnilka). Credința femeii, dovedită atât de numirea lui Iisus ca Domn, cât și de faptul că primește imediat asemănarea ei cu câinii ca, de altfel, și din certitudinea pe care o exprimă prin această imagine, că există spațiu de manifestare a milei dumnezeiești și pentru ea, duce la vindecarea fiicei sale bolnave. Iisus o asigură pe femeie că „pentru acest cuvânt” deja s-a vindecat copila (v. 29), iar realitatea vindecării este arătată în versetul 30, care încheie relatarea. Lăudarea credinței femeii, care în relatarea lui Matei se face pe față (15, 28 „o, femeie, mare este credința ta”) se subînțelege aici în propoziția „pentru acest cuvânt” din versetul 29. Vindecarea se săvârșește „de la distanță” (vezi In. 4, 46-54; Mt. 8, 5-13; Lc. 7, 1-10), dar nu ea este elementul fundamental al istorisirii, ci convorbirea lui Iisus cu femeia credincioasă. În opoziție cu „copiii” lui Dumnezeu, care sunt prinși în cursele prevederilor împietrite despre cele curate și cele necurate, un „câine” din lumea păgână a fost primit ca adevăratul „copil” al lui Dumnezeu. Este clar că Sfântul Evanghelist, în cadrul acestei unități pe care o tâlcuim, vrea să arate deschiderea lui Iisus către lumea păgână și, prin urmare, dimensiunea ecumenică a mesajului creștin.

4.8. Vindecarea celui surd și mut (7, 31-37)

³¹Și, ieșind din părțile Tirului, a venit, prin Sidon, la Marea Galileii, prin mijlocul hotarelor Decapolei. ³²Și I-au adus un surd, care era și gângav, și L-au rugat ca să-și pună mâna peste el. ³³Și luându-l din mulțime, la o parte, Și-a pus degetele în urechile lui, și

²¹⁸ „Da” este omis de man. P⁴⁶, D, W, Θ, F¹³ și de câteva traduceri mai vechi, în timp ce este mărturisit în Σ^{IV}, A, B, K, L, X, Δ, Π, f¹, Colecțiile bizantine și traduceri vechi. Metzger socotește „da” un adaos pentru armonizarea cu Mt. 15, 27.

scurpând, S-a atins de limba lui. ³⁴Și privind la cer, a suspinat și a zis lui: Effatta! ceea ce înseamnă: Deschide-te! ³⁵Și urechile lui s-au deschis, iar legătura limbii lui îndată s-a dezlegat, și vorbea bine. ³⁶Și le poruncea să nu spună nimănui. Dar, cu cât le poruncea, cu atât mai mult ei Îl vesteau. ³⁷Și erau uimiți peste măsură, zicând: Toate le-a făcut bine: pe surzi îi face să audă și pe muți să vorbească.

Vindecarea celui surd și mut²¹⁹ este păstrată numai de către evanghelistul Marcu (Matei o subînțelege în *summarius*-ul său 15, 29-31) într-o unitate de text în care Iisus se află într-un ținut păgân. Chiar dacă nu este foarte clară determinarea drumului lui Iisus – expresia din versetul 31, care conține indicații geografice, prezintă variante paralele în manuscrise²²⁰ chiar din cauza dificultății pe care o prezintă – se pare că minunea este localizată pe malul de răsărit al lacului, aproape de ținutul Decapole. Aici „aduc” la Iisus – Marcu obișnuiește să folosească verbe la persoana a III-a plural, fără a numi subiectul și, desigur, toate se întâmplă la prezentul istoric – un „surd și mut” (care vorbea cu greu, de la „μόγισ” și „λαλεῖν”), adică un surdomut, și Îl roagă pe Iisus să-și pună mâna pe cel bolnav, desigur, ca să îi dea vindecare.

Iisus face următoarele acțiuni: a) Îl ia departe de mulțime „ca să nu înveșmânteze minunile cu slavă” (Zigaben); b) pentru că nu există nici un mod de comunicare cu el, Își pune mâinile pe urechile lui (am zice că Iisus vorbește limba surdo-muților!) ca să îi dea vindecare exact în ceea ce avea nevoie; c) unge cu

²¹⁹ Vezi J. Rabinowitz, „Be Opened: Effata (Mc. 7, 34): Did Jesus speak Hebrew?”, ZNW 53 (1962), 229-238; Kertelge, *Die Wunder Jesu...* 157-161; M. Black, „Effata” (Mc. 7, 34), *Mélanges bibliques en hommage au B. Rigaux*, 1970, 57-62.

²²⁰ Grafia redată de manuscrisele Σιν, B, D, L, Δ, Θ și de câteva traduceri vechi este socotită de critici și de aditori cea inițială (vezi Metzger, 95), cu toate că, în sine, drumul lui Iisus este prezentat oarecum ciudat (de la Tir vine la țărmul dintre Sidon și Decapole); grafia „ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος ἦλθεν – ieșind din hotarele Tirului și ale Sidonului a venit...” este socotită o prelucrare a textului și a ... drumului lui Iisus.

scurpând limba celui surd²²¹, scurpând care era un mijloc de vindecare cunoscut din vechime²²² - lucru care arată că Iisus își descoperă puterea Sa mesianică folosind adesea (nu numai un cuvânt plin de putere la apropiere sau la depărtare), ci și alte mijloace ale zidirii „bune foarte”, care este lumea, deoarece nu privește lumea ca pe ceva rău din fire (așa cum ar fi văzut-o un filosof dualist), ci ca pe opera lui Dumnezeu care, chiar dacă s-a îndepărtat de Creator, are pecetea provenienței divine; d) își întoarce privirea către cer, ca să arate și bolnavului că de la Dumnezeu va veni vindecarea lui; e) suspină pentru stricăciunea pe care o vede la oameni; și f) în sfârșit, adresează porunca autoritară: „Effata”, care înseamnă „deschide-te”²²³. După această vorbă, se deschid „urechile” și se dezleagă „legătura limbii” celui bolnav, care vorbește acum „corect”. Relatarea se sfârșește prin cunoscuta temă a „tainei mesianice” și prin uimirea poporului. „Face totdeauna binele”, de la începutul versetului 37, amintește de acel „bună foarte” al creației inițiale (Fac. 1, 31) – un paralelism care din punct de vedere teologic înseamnă că Iisus rezidește creația stricată a lui Dumnezeu și o readuce la starea ei inițială „bună foarte”, la „binele cel dintru început” – conform imnografului.

Grundmann, bazându-se pe Înț. Sol. 10, 21 – „înțelepciunea a deschis gura celor muți” – susține că relatarea aceasta s-a dezvoltat înainte de Marcu într-un mediu creștin elenist, în care

²²¹ Apropos de această acțiune a lui Iisus, în tradiția manuscrisă se păstrează următoarele modificări: „ἐπτύσεν εἰς τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ ἔβαλεν εἰς τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἤψατο τῆς γλώσσης τοῦ μογιλάλου” (0131), „πτύσας ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ” (D, it), „ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ πτύσας εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ” (φ, sy^s).

²²² Vindecarea orbului cu scurpând de către Vespasian o istorisesc Suetoniu, *Vespasianus* 7, Tacit, *Historia* 4, 81, Dion Cassius, *Istoria romanilor*, 65, 8. Despre istorisiri paralele din surse iudaice și păgâne, vezi Billerbeck II, 15, Grant, *Interpreter's Bible*, 7, 757.

²²³ Discuții despre „effata”, dacă este un tip ebraic sau aramaic, vezi în articolele amintite ale lui J. Rabinowitz și M. Black. Primul susține că e vorba despre o expresie ebraică, contestat de cel de-al doilea, care dovedește cu o certitudine mai mare că expresia este aramaică.

Hristos purta caracteristicile Înțelepciunii lui Dumnezeu. Dincolo de posibilitatea ca relatarea să se fi dezvoltat, din punct de vedere al limbii, în tradiția de dinainte de Marcu și să fi suferit apoi o prelucrare sintactică din partea evanghelistului, pasajul din Vechiul Testament, care vine de la sine în mintea cititorului relatării, este Is. 35, 5-6: „atunci se vor deschide ochii orbilor și urechile celor surzi vor auzi. Atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gângavilor”. Acțiunea lui Iisus arată că previziunea mesianică a profetului este o realitate prezentă care cuprinde și pe păgâni. Să presupunem că prin vindecarea surdo-mutului și apoi a orbului de la sfârșitul unității (8, 22-26) evanghelistul lasă să se subînțeleagă faptul că ochii și urechile păgânilor se deschid la darurile lui Dumnezeu, în timp ce inimile iudeilor rămân închise și îl resping pe Mesia cel trimis de Dumnezeu? Nu este deloc imposibilă o astfel de erminie în cadrele substratului teologic al unității 6, 1 – 8, 26.

4. 9. Săturarea celor patru mii (8, 1-10)

Mt. 15, 32-39

¹În zilele acelea, fiind iarăși mulțime multă și neavând ce să mănânce, Iisus, chemând la Sine pe ucenici, le-a zis: ²Milă Îmi este de mulțime, că sunt trei zile de când așteaptă lângă Mine și n-au ce să mănânce. ³Și de-i voi slobozi flămânzi la casa lor, se vor istovi pe drum, că unii dintre ei au venit de departe. ⁴Și ucenicii Lui I-au răspuns: De unde va putea cineva să-i sature pe aceștia cu pâine, aici în pustie. ⁵El însă i-a întrebat: Câte pâini aveți? Răspuns-au Lui: șapte. ⁶Și a poruncit mulțimii să șadă jos pe pământ. Și, luând cele șapte pâini, a mulțumit, a frânt și a dat ucenicilor Săi, ca să le pună înainte. Și ei le-au pus mulțimii înainte. ⁷Și aveau și puțini peștișori. Și binecuvântându-i, a zis să-i pună și pe aceștia înaintea lor. ⁸Și au mâncat și s-au săturat și au luat șapte coșuri cu rămășițe de fărâmituri. ⁹Și ei erau ca la patru mii. Și i-a slobozit. ¹⁰Și îndată intrând în corabie cu ucenicii Săi, a venit în părțile Dalmanutei.

Despre înmulțirea pâinii și a peștilor evanghelistul a mai vorbit și în 6, 30-44 (vezi notele ermineutice despre erminia

euharistică a minunii). Se naște, așadar, imediat întrebarea dacă evanghelistul se referă aici la același eveniment, pe care îl relatează de două ori, sau se referă la două evenimente diferite dar asemănătoare după conținut. Susținătorii primei păreri²²⁴, adică a faptului că este vorba de o dublă relatare (*Dublette*) a aceleiași minuni, invocă asemănarea situațiilor (deșert, mulțime multă, nu au ce să mănânce, întrebarea ucenicilor) și a acțiunilor lui Iisus (s-a milostivit, câte pâini aveți, a frânt, a dat ucenicilor ș.a.m.d.), în timp ce susținătorii celei de-a doua păreri²²⁵, după care evanghelistul istorisește două minuni asemănătoare, desigur, după conținut dar diferite temporal și spațial, se bazează pe următoarele deosebiri: a) după relatarea 8, 1-10 Iisus se află în Decapole, un ținut păgân la nord-est de mare; e-adevărat, aceasta nu se spune clar în relatarea care începe printr-o legătură ușoară față de precedentă („în zilele acelea”), dar se subînțelege din datele geografice ale v. 7, 24,31 și se întărește prin informația din 8, 3 – „și unii dintre ei au venit de departe”. b) Inițiativa de a da hrană aici aparține lui Iisus însuși și nu ucenicilor (6, 35). c) datele numerice ale relatării sunt diferite – „patru mii” în loc de cinci mii, „șapte pâini” și nu cinci, „puțini peștișori” și nu doi, „șapte coșuri” de rămășițe și nu douăsprezece coșuri²²⁶. d) A doua relatare

²²⁴ Schniewind, Lohmeyer, Klostermann, G. Friedreich, ș.a..

²²⁵ Taylor, Lagrange, Damalas, Trembelas, vezi și A. Richardson, „The Feeding of Five Thousand, Mark 6, 34-44”, *Interpretation* 9 (1955), 144-149; J. Knacksted, „Die Brotvermehrungen im Evangelium”, *NTS* 10 (1963-64), 309-335.

²²⁶ Aceste date numerice diferite ale celor două relatări au dat naștere multor interpretări alegorice și simbolice din partea anumitor interpreți ai Bisericii. Spre exemplu, amintim aici că cele cinci pâini au fost socotite ca un simbol al celor cinci simțuri, cei cinci mii care au mâncat mai puțin și prin urmare au lăsat mai multe rămășițe simbolizează pe cei mai desăvârșiți în virtute, în timp ce, cei patru mii care au lăsat mai puține rămășițe simbolizează pe cei mai puțin desăvârșiți, etc.. Împotriva acestor minuțiozități, Zigaben face corect observația: „Iar alții, așezându-se în mărunțișuri, au fost trași în multă vorbire deșartă și prostie, nu numai despre cele de față, dar și în multe alte păreri la care aleargă de voie ca niște plictisiți”.

prezintă un vocabular nou față de primul, cum ar fi de ex. προσμένειν – a aștepta (v. 2), ἐκλύεσθαι – a se istovi (v. 3), σπυρίς – coșuri (v. 8 spre deosebire de καθάλια din relatarea din cap. 6, περισεύματα – resturi (v. 8).

A doua părere este mai corectă, credem. De altfel, chiar evanghelistul, în 8, 17-21, vorbește despre două minuni de înmulțire a pâinilor. Iisus, conform cu 7, 24 ș.u., se află pe tărâm păgân unde săvârșește și minuni (vindecarea fiicei femeii cananeence ș.a.), tot așa cum le săvârșise și între iudei. Biserica, păstrând aceste două relatări despre înmulțirea pâinilor, una pe pământ iudaic și cealaltă pe pământ păgân, vrea să sublinieze că Iisus este Cel ce dăruiește pâinea vieții atât iudeilor cât și păgânilor, că Taina Sfintei Euharistii, cu alte cuvinte, a fost predată de Iisus ucenicilor și prin aceștia întregului popor al lui Dumnezeu, Biserica, care este constituită din iudeii de odinioară și din păgânii de odinioară. Merită, desigur, să notăm că, în cea de-a doua relatare, Iisus Însuși ia inițiativa de a se îngriji de popor. În sfârșit, trebuie să adăugăm faptul că și interpreții care susțin părerea dublei relatări a aceleiași minuni localizează prelucrarea celei de-a doua relatări într-o zonă dominată de creștini proveniți din păgâni și accentuează faptul că ținta ei este să se sublinieze că Sfânta Euharistie se adresează iudeilor și păgânilor care alcătuiesc Biserica. Relatarea se încheie cu informația din versetul 10, că Iisus și ucenicii au plecat cu corabia și „au venit în părțile Dalmanutei”, la fel cum relatarea precedentei înmulțiri a pâinilor se sfârșește cu informația trecerii lui Iisus și a ucenicilor pe malul celălalt al lacului (vezi 6, 45). În tradiția manuscrisă, numele ținutului prezintă o mare diversitate de variante (=părțile Dalmanutei, hotarele Dalmanutei, hotarul Dalmunei, hotarul Magheda, părțile Maghedanului, hotarele Maghedanului, hotarele Melegadei, părțile Magdalei) și de aceea nu se poate afla cu exactitate²²⁷. În această regiune Iisus se întâlnește cu fariseii, despre care se vorbește în pericopa următoare.

²²⁷ Vezi B. H. Hausen, „Dalmanutha” (Marc 8, 10) RB 53 (1946), 372-384.

4.10. Respingerea cererii fariseilor de a face semn și discuția lui Iisus cu ucenicii, legat de aceasta (8, 11-21) Mt. 16, 1-12

¹¹Și au ieșit fariseii și se sfădeau cu El, cerând de la El semn din cer, ispitindu-L. ¹²Și Iisus, suspinând cu duhul Său, a zis: Pentru ce neamul acesta cere semn? Adevărat grăiesc vouă că nu se va da semn acestui neam. ¹³Și lăsându-i, a intrat iarăși în corabie și a trecut de cealaltă parte. ¹⁴Dar ucenicii au uitat să ia pâine și numai o pâine aveau cu ei în corabie. ¹⁵Și El le-a poruncit, zicând: Vedeți, păziți-vă de aluatul fariseilor și de aluatul lui Irod. ¹⁶Și vorbeau între ei, zicând: Aceasta o zice, fiindcă n-avem pâine. ¹⁷Și Iisus, înțelegând, le-a zis: De ce gândiți că n-aveți pâine? Tot nu înțelegeți, nici nu pricepeți? Atât de învățată este inima voastră? ¹⁸Ochi aveți și nu vedeți, urechi aveți și nu auziți și nu vă aduceți aminte. ¹⁹Când am frânt cele cinci pâini, la cei cinci mii de oameni, atunci câte coșuri pline de fărâmituri ați luat? Zis-au Lui: Douăsprezece. ²⁰Și când cu cele șapte pâini, la cei patru mii de oameni, câte coșuri pline de fărâmituri ați luat? Iar ei au zis: Șapte. ²¹Și le zicea: Tot nu pricepeți?

Majoritatea comentatorilor contemporani socotesc că așezarea acestei discuții despre „semn”, prelucrată inițial în tradiția pre-marciană a Bisericii, fără referire la loc și la timp, a fost făcută de evanghelist în acțiunea sa de redactare a informației. O discuție asemănătoare se păstrează și în izvorul Loghion-urilor, unde Iisus, având aceeași atitudine critică împotriva generației vremii Sale, vorbește despre „semnul lui Iona”, care prefigurează îngroparea Sa cea de trei zile (Mt. 16, 1-4; 12, 38-42; Lc. 11, 16,29-30).

Fariseii cer de la Iisus „semn din cer” (v. 11), care va arăta originea Sa dumnezeiască și, prin urmare, puterea Lui mesianică, fiind siguri că Iisus – devreme ce pentru ei nu este Mesia – dacă va încerca să facă un astfel de semn nu va reuși, iar dacă va refuza, va dezamăgi mulțimea. Semne văzute, de altfel, promiteau toți diverșii pseudo-hristoși²²⁸ și amăgeau poporul să

²²⁸ Vezi informațiile lui Iosif Flaviu despre Theudas, în *Arheologia iudaică* 20, 97-98.

îi urmeze, deoarece prezența lui Mesia era legată de evenimente minunate, de dimensiuni cosmice, care ar fi arătat venirea vremurilor din urmă²²⁹.

Iisus, așa cum răspunsese propunerii satanice de a face semne văzute (1, 13; Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13), socotește tot satanică și cererea celor cu care vorbea, de a-i încredința printr-un semn văzut de originea sa dumnezeiască. De altfel, discuția aceasta se întâmplă, după evanghelist, între două semne, înmulțirea pâinilor, care o precede, și vindecarea orbului care urmează.

În cazul fariseilor, nu e vorba de o credință ezitantă, care cerea semne exterioare pentru a se întări, ci despre o poziționare negativistă *a priori* împotriva lui Mesia („ispitindu-L”) – lucru care îl duce pe Iisus la manifestarea amărăciunii („suspînând cu duhul Său”) și la o critică a „neamului acestuia”, critică ce amintește de profeții Vechiului Testament și care duce la refuzul Său categoric de a face un semn (v. 12) și la a-i părăsi pe cei cu care vorbea (v. 13).

Este cunoscut, din relatările evangheliștilor, faptul că Iisus făcea minuni și legătura acestora cu credința: Iisus refuză orice provocare de a-și valida identitatea Sa prin minuni, în timp ce săvârșește minuni în situațiile în care constată existența credinței. Evanghelistul nostru arată, pe de o parte, mai ales în pericopa pe care o tâlcuim acum, poziția negativistă a iudeilor, în principal a liderilor lor religioși și, pe de alta, în versetele care urmează (14-21), neputința ucenicilor de a înțelege sensul evenimentelor minunate pe care văd că El le săvârșește. În mijlocul unui neam necredincios și a unei cete de ucenici care au încă inima „învârtoșată”, El merge către pătimirea Sa, care va fi piscul părăsirii Sale de către mulțimea adeptilor și de cercul restrâns al ucenicilor.

Având ca motiv gândurile ucenicilor că au rămas fără proviziile necesare de pâine, Iisus atrage atenția ucenicilor despre „aluatul fariseilor și aluatul lui Irod” (v. 15). Cuvântul

²²⁹ Vezi, de ex., *Apocalipsa lui Esdra* 5, 4; 7, 39. Vezi și loc. în paralel Mc. 13, 24 ș.u., Lc. 21, 11,25; Apoc. 12, 1,3; 15, 1.

„aluat”, în limbajul simbolic iudaic, este baza și puterea mișcătoare a unei învățături, și îndeosebi în textele rabinice arată înclinația rea a omului²³⁰. În Noul Testament, afară de parabola aluatului (Mt. 13, 33; Lc. 13, 21), cuvântul pare să aibă o nuanță negativă (I Cor. 5, 6,7,8; Gal. 5, 9). Care însă poate fi aici înțelesul „aluatului fariseilor”? Se pare că Marcu păstrează forma inițială a acestui *loghion* al lui Iisus, pentru că ceilalți doi sinoptici definesc oarecum înțelesul aluatului – vezi Mt. 16, 12: „Atunci au înțeles că nu le-a spus să se ferească de aluatul pâinii, ci de învățătura fariseilor și a saducheilor” și Lc. 12, 1: „feriți-vă de aluatul fariseilor, care este fățarnicia”. Matei leagă aluatul de învățătura fariseilor (adăugând „și al saducheilor”), în timp ce Luca, păstrând cuvântul într-un context oarecum diferit, îl leagă de purtarea ipocrită a fariseilor. În cazul versetului tâlcuit, dacă avem în vedere și celelalte cuvinte din context – deoarece evanghelistul așezând un *loghion* al lui Iisus într-o anume unitate de cuvinte și fapte ne conduce spre înțelegerea lui – trebuie să asumăm faptul că evanghelistul subînțelege comportamentul ipocrit al fariseilor care, pe motivul că se interesează pentru popor, cer de la Iisus semn doveditor al însușirii Sale mesianice, în timp ce, în realitate, ei cred că nu va putea să dea astfel de dovezi devreme ce, după ei, nu este Mesia. Această dispoziție vrăjmașă față de adevărul descoperit este aluatul fariseilor.

Că nu se poate ca Mesia cel așteptat să fie Iisus, după părerea fariseilor, reiese și din continuarea frazei lui Iisus, pe care dintre sinoptici o păstrează numai Marcu: „și de aluatul lui Irod” (sau „al irodianilor”, după foarte puține manuscrise care armonizează textul după 3, 6 unde se amintește încercarea fariseilor și a irodianilor de a scăpa de Iisus). Continuarea acestei fraze a lui Iisus ne duce și la înțelesul inițial al *loghion*-ului. Referirea la Irod este referirea la puterea și autoritatea politică. Iisus atrage atenția ucenicilor la ispita autorității politice, deoarece din anumite relatări reiese că nutreau și aceștia așteptări de această

²³⁰ Billerbeck 1, 728 ș.u. și C. Daniel, „L' énigme du levain”, NT 9 (1967), 306-314.

natură (vezi, de ex., 10, 32 ș.u.; le atrage atenția, cu alte cuvinte, despre concepția fariseică despre Mesia. Iisus a făcut minuni înaintea ucenicilor, avându-i chiar pe aceștia co-protagoniști, cum ar fi cele două cazuri de înmulțire a pâinilor, minuni care arată însușirea Lui mesianică reală, dar ucenicii nu puteau să surprindă mesajul minunilor Sale. Este important faptul că Iisus, când îi dojenește pe ucenici pentru „învârtoșarea inimii” lor (v. 18), folosește pasajul din Is. 6, 9 (vezi și Ier. 5, 21; Iez. 12, 2), pe care în 4, 10-12 îl folosește pentru cei ce sunt în afara cercului ucenicilor și nu pot pricepe mesajul parabolilor. Concret, Iisus se referă la cele două minuni de înmulțire a pâinilor, amintind câte rămășițe de fărâmituri au strâns de la fiecare, ca să arate că prin gândurile lor de acum („vorbeau între ei că nu au pâini”) demonstau faptul că sunt încă „nepricepuți”. Neputința ucenicilor de a înțelege caracterul real mesianic al lui Iisus îi face asemenea cu cei ce se aflau în afara cercului adeptilor și este pentru vremurile în care evanghelistul scrie acestea o aluzie la pericolul care îi paște pe creștini, de a se asemana cu cei ce nu-L privesc pe Hristos ca pe adevărata „pâine a vieții”, cei care cer suporturi și semne raționale pentru a-și fundamenta credința, cei care văd lucrurile prin prisma realităților lumești. Cu toate acestea, mesajul pe care Iisus îl proclamă este optimist: surzii încep să audă și orbii să vadă; un astfel de caz, în care un orb își recapătă vederea, ne relatează evanghelistul în următoarea istorisire.

4.11. Vindecarea orbului din Betsaida (8, 22-26)

²²Și au venit la Betsaida. Și au adus la El un orb și L-au rugat să se atingă de el. ²³Și luând pe orb de mână, l-a scos afară din sat și, scuipând în ochii lui și punându-și mâinile peste el, l-a întrebat dacă vede ceva. ²⁴Și el, ridicându-și ochii, a zis: zăresc oamenii; îi văd ca pe niște copaci umblând. ²⁵După aceea a pus iarăși mâinile pe ochii lui, și el a văzut bine și s-a îndreptat, căci vedea toate, lămurit. ²⁶Și l-a trimis la casa sa, zicându-i: Să nu intri în sat, nici să spui cuiva din sat.

Vindecarea orbului din Betsaida²³¹, pe care o păstrează numai Marcu, încheie unitatea 6, 1 – 8, 26 cu un ton optimist, pe care îl recunosc și îl semnalează atât interpreții mai vechi, cât și mai noi. Asemănările cu istorisirea precedentă a lui Marcu, despre vindecarea unui surdo-mut (l-au adus pe el și îl rugau să se atingă de el, l-a scos afară din sat, scuipând, punându-și mâinile pe el, etc.), duc pe anumiți interpreți la ipoteza că cele două istorisiri formează o pereche care circula separat în tradiția de dinainte de Marcu și au fost așezate de evanghelist pe locul lor actual prin referiri redacționale la locație și la taina mesianică finală (Gnilka, ș.a). Chiar dacă analiza istorică a formei relatărilor evanghelice prezintă un interes științific fermecător, ceea ce e de cea mai mare importanță în acest comentariu ermeneutic este interpretarea fiecărei relatări în cadrele pe care le redă evanghelistul.

Betsaida se află la marginea de nord a lacului, la răsărit de locul unde se varsă Iordanul. Dincolo de faptul că, lărgită de tetrarhul Filip și redenumită Iulia în cinstea fiicei lui August²³², avea drepturile unei cetăți, în limba poporului continua să se numească „κόμη – sat, târg, orașel” – cum o aflăm, de altfel, și în limba evanghelistului. Este locul unde trăiesc pescari (Betsaida înseamnă „locul de pescuit”) și, după In. 1, 44 și 12, 21, este patria ucenicilor Petru, Andrei și Filip.

Iisus acționează asupra orbului pe care i-l aduc să îl vindece la fel ca și în cazul surdo-mutului (7, 31-37): îl duce pe orb afară din orașel, departe de mulțime, folosește ca mijloc de vindecare saliva (vezi comentariile și paralelele de la relatarea precedentă) – care în lumea iudaică era socotit mijloc de vindecare în special pentru orbire – și îl atinge cu mâinile (v. 22-23). Situația stranie constă în faptul că vindecarea se face treptat: Orbul, în prima fază a vindecării, vede oamenii ca pe niște copaci²³³ care umblă

²³¹ Vezi R. Bauvery, „La guérison d' un aveugle à Bethsaida”, NRT 90 (1968), 1082-1091; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, 161-165; E. S. Johnson, „Mark 8, 22-26: The Blind Man from Bethsaida” NTS 25 (1979), 370-383.

²³² Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 28.

²³³ Singura istorisire paralelă din lumea antică adusă de obicei de comentatori (luată din cartea lui R. Herzog, *Die Wunderheilungen von*

(v. 24), iar după a doua punerea a mâinilor lui Iisus pe ochii săi vede „toate, lămurit” (v. 25). Această vindecare succesivă – care are ecou și în cuvintele relatării: „ἀναβλέψας – ridicându-și ochii” „διέβλεπεν – a văzut bine” „ἐνέβλεπεν – vedea” – nu înseamnă nici neputința lui Iisus de a săvârși vindecarea numai cu un gest sau cu un cuvânt al Său (de altfel, vezi 7, 34 unde vindecarea se săvârșește prin porunca „effata”), nici greutatea bolii care cerea o dublă lucrare din partea lui Iisus ci, după interpretii mai vechi, este legată de lipsa credinței orbului, iar după comentatorii mai noi este interpretată ca o referire simbolică la orbirea oamenilor, cuprinzându-i și pe ucenici, și la iluminarea lor succesivă. Dintre interpretii mai vechi, Teofilact, de exemplu, face următoarea observație: „Orbul nu avea credința desăvârșită, de aceea nu îl face să vadă imediat, ci treptat, ca pe unul care nu avea credința întreagă; căci după credință se întâmplă și minunea”²³⁴. Iar Zigaben spune: „În chip nedesăvârșit l-a vindecat pe acest orb, ca pe unul care în chip nedesăvârșit credea. De-aceia l-a și întrebat dacă vede ceva, ca puțin văzând, din puțină vedere să creadă mai desăvârșit și să se vindece mai deplin. Căci doctorul este înțelept”.

Mulți interpreți mai noi²³⁵ văd exprimat în această vindecare specială următorul adevăr: în ciuda refuzului iudeilor de a primi mesajul Împărăției lui Dumnezeu și în pofida neputinței ucenicilor de a recunoaște pe Dumnezeu cel descoperit, recăpătarea vederii lumii, în care sunt cuprinși nu numai ucenicii, ci și păgânii (între care evanghelistul ne-a dat exemple de credință) se săvârșește

Epidaurus, 1931, 15-17) are un singur punct comun cu relatarea evanghelică: faptul că orbul vindecat de Asclepios vede mai întâi copacii care se află împrejurul templului!

²³⁴ Teofilact dă, de asemenea, și următoarea interpretare alegorică: „Iar noi, în sat fiind, adică în lumea aceasta, nu de puține ori suntem orbi cu sufletul. Apoi, afară din sat, adică afară din lume și din lucrurile ei fiind scoși de Hristos, ne vindecăm. După care, vindecați fiind, ne spune să nu ne mai întoarcem în sat, ci în casă. Iar casa fiecăruia din noi este cerul și lăcașurile cele de acolo”.

²³⁵ Schweizer, Taylor, Pesch ș.a..

succesiv, până când toți văd „lămurit”. Anumiți exegeți²³⁶ limitează simbolismul de mai sus la ucenici, spre deschiderea ochilor cărora Iisus țintește prin toate cele ce spune în unitatea următoare, pregătindu-i pentru pătimire și, prin urmare, pentru înțelesul real al trimiterii Sale mesianice.

Relatarea se termină prin trimiterea orbului vindecat la casa sa și prin cunoscuta temă a tainei mesianice (v. 26). Formularea poruncii lui Iisus prezintă diverse variante în tradiția manuscrisă, dar nu foarte importante pentru erminia relatării.

²³⁶ De ex.. Grundmann; vezi și E. Best, „Discipleship in Mark 8, 22 – 10, 52”, *ScJT* 23 (1970), 323-337, care începe noua unitate (a 5-a după împărțirea comentariului nostru) la 8, 22, deoarece începe cu vindecarea unui orb și se termină, de asemenea, cu vindecarea unui orb.

5. MESIA DESCOPERĂ UCENICILOR PĂTIMIRILE SALE VIITOARE (8, 27-10, 52)

Din punct de vedere geografic, în unitatea textuală 8, 27-10, 52, Iisus este prezentat îndreptându-Se din nordul Galileei în regiunea din jurul Iordanului (10, 1) și de acolo spre Ierusalim (10, 32). Din punct de vedere teologic, această unitate este dominată de descoperirea succesivă a Pătimirii iminente a lui Iisus, făcută ucenicilor. Iisus, pregătindu-și ucenicii, le spune mai dinainte de trei ori, clar (8, 31; 9, 31; 10, 32-34), "taina pătimirii" (după exprimarea lui A. Schweitzer) sau, mai bine, "taina crucii" (după Teofilact). Astfel, nu e deloc paradoxal faptul că aici abundă în principal învățături și nu minuni, care se limitează la două: vindecarea tânărului epileptic și vindecarea orbului. Cu cea de-a doua se și sfârșește unitatea, așa cum și cea precedentă s-a sfârșit cu vindecarea unui orb.

5.1. Mărturisirea lui Petru și prima vedere a Pătimirii (8, 27-33)

Mt. 16, 13-23; Lc. 9, 18-22

²⁷Și a ieșit Iisus și ucenicii Lui prin satele din preajma Cezareii lui Filip. Și pe drum întreba pe ucenicii Săi, zicându-le: Cine zic oamenii că sunt? ²⁸Ei au răspuns Lui, zicând: Unii spun că ești Ioan Botezătorul, alții că ești Ilie, iar alții că ești unul din prooroci. ²⁹Și El i-a întrebat: Dar voi cine ziceți că sunt Eu? Răspunzând, Petru a zis Lui: Tu ești Hristosul. ³⁰Și El le-a dat poruncă să nu spună nimănui despre El. ³¹Și a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhierei și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze. ³²Și spunea

acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească. ³³Dar El, întorcându-Se și uitându-Se la ucenicii Săi, a certat pe Petru și i-a zis: Mergi, înapoia mea, satano! Căci tu nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor.

O secțiune din întreaga dezvoltare a relatării evanghelice o constituie mărturisirea lui Petru²³⁷: în timp ce, până acum, Iisus, după relatarea evanghelistului Marcu, adoptase o poziție reținută față de manifestările mesianice ale mulțimii, aici, pentru întâia oară, El primește mărturisirea unui ucenic al Său, care se face „gura” celorlalți ucenici și, în același timp, spre a evita neînțelegerile, El îndreaptă mărturisirea mesianică formulată, legând strâns însușirea Sa mesianică de Pătimire. Această importantă discuție a lui Iisus cu ucenicii este păstrată, de asemenea, și de către Matei, la care, desigur, este mai extinsă (16, 13-23), și de Luca, care revine în acest punct (9, 18 ș.u.) la șirul relatărilor lui Marcu, pe care îl întrerupsese la sfârșitul săturării celor cinci mii (9, 17).

Convorbirea dintre Iisus și ucenic este așezată în regiunea Cezareei lui Filip (v. 27). Cezareea, aproape de izvoarele Iordanului, la marginile muntelui Ermon, se numea în vechime Paneas sau Panias (de la o anume peșteră din regiune, închinată zeului Pana); i s-a schimbat denumirea de către Tetrarhul Filip în Cezareea, în cinstea împăratului Tiberiu, și a devenit cetatea sa de scaun. Mai târziu, împăratul Agripa al II-lea a numit-o Neroniada, dar această denumire nu a durat.

Convorbirea este provocată de întrebarea lui Iisus, „cine zic oamenii că sunt Eu?”, la care ucenicii dau răspunsuri ce se fac ecoul părerilor poporului despre Iisus (v. 28), păreri care

²³⁷ Vezi, la alegere, următoarea bibliografie: E. Fascher, „Theologische Beobachtungen zu δει” *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1954, 288-254; E. Haenchen, „Die Komposition von Mark 8, 27-9,1”, *Χάρις καὶ Σοφία. Festschrift K.H. Rengstorff*, 1964, 81-109; J. Jeremias, „Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien”, *ZNW* 58 (1967), 159-172; G. Strecker, „Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium”, *ZThK* 64 (1967), 16-39; R. Pesch, „Das Messiasbekenntnis des Petrus”, *BZ* 17 (1973), 178-195 și 18 (1974), 20-31. W. Bennet, „The Son of Man must...”, *NT* 17 (1975), 113-129.

coincid cu cele pe care deja le-am întâlnit în 6,14. Iisus centrează în continuare întrebarea pe părerea pe care și-o făcuseră despre El ucenicii Săi, din partea cărora Petru, „corifeul cetei apostolilor” (Hrisostom), mărturisește: „Tu ești Hristosul” (v. 29), „Fiul lui Dumnezeu” sau „Fiul lui Dumnezeu Celui viu”, așa cum adaugă câteva manuscrise², evident armonizând după Mt. 16, 16. După cum până în acest moment Iisus nu a ieșit în întâmpinarea așteptărilor mesianice ale poporului printr-o negare categorică, tot așa și acum, El nu răspunde afirmativ lui Petru ci, adresându-se către toți ucenicii Săi, le interzice să vorbească despre însușirea Sa mesianică (v. 30). Schimbul de cuvinte dintre Iisus și Petru, așa cum este transmis de către Matei (16,13 ș.u.), prezintă un larg interes eclesiologic. Întrebarea de ce Marcu nu păstrează această importantă discuție eclesiologică (care a fost tâlcuită de-a lungul veacurilor în diferite feluri de către comentatorii mărturisirilor creștine), a fost abordată în istoria erminiei și a dat loc multor răspunsuri. Răspunsurile se întind de la părerea Părinților că, desigur, Marcu omite cuvintele admirative că „Petru de voie a trecut sub tăcere cuvintele de laudă”²³⁹, devreme ce se refereau la sine, până la părerea că Marcu le omite deoarece interesul său se centrează pe lucrarea și pe trimiterea lui Iisus și nu pe organizarea Bisericii²⁴⁰.

Evanghelistul adaugă aici, ca un răspuns vădit la mărturisirea mesianică a lui Petru, cea dintâi vestire clară a lui Iisus despre Pătimirea Sa (v. 31). Merită să se sublinieze mai ales schimbarea terminologiei mesianice, care se observă din versetul 29 până la versetul 31: în loc de „Hristos”, care era încărcat în lumea iudaică a vremii cu un înțeles etnico-politic, Iisus folosește pentru Sine titlul de „Fiul Omului”, care în Evanghelii se găsește totdeauna ca spusă a lui Iisus despre Sine și în contextele de care se leagă: a) cu „puterea” Sa prezentă, b) cu

²³⁸ „ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ”: Σιν, L, pc; „ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος” W, f13, Peshita siriacă, ș.a.

²³⁹ Eusebiu, *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* Γ' 5 (BEP 27, 120.

²⁴⁰ Lagrange.

pătimirea și c) cu slăvita Sa venire ca Judecător (vezi mai multe la erminia de la 2, 10). În versetul tâlcuit, avem cea de-a doua situație. Împotriva așteptărilor mesianice lumești pe care le împărtășeau înainte de luminarea Duhului Sfânt și ucenicii (vezi 10,35 ș.u.), Iisus vorbește despre pătimirea pe care trebuie (dei) să o suporte. Prin cuvintele „multe a pătimi”, „să fie defăimat”, „să fie omorât” și „a treia zi să învieze”, Iisus rezumă evenimentele care se desfășoară în capitolele 14-16, referindu-se la bătrâni, la arhierei și la cărturari, adică la toate grupările Marelui Sinedriu, care apar pe scena istoriei în cursul evenimentelor Pătimirii. Desigur, în spatele scenei istorice se află eshatologicul „trebuie” (δεῖ), care nu presupune o desfășurare forțată și sortită a evenimentelor Pătimirii, ci împlinirea voită, de către Iisus, a economiei izbăvitoare a lui Dumnezeu, așa cum a fost prevestită în Vechiul Testament²⁴¹. Referirea la Vechiul Testament nu este făcută direct de către evanghelist, dar se subînțelege prin terminologia folosită; astfel, de exemplu „să fie batjocorit” amintește de stihul Psalmului: „piatra pe care n-au băgat-o în seamă/pe care au batjocorit-o ziditorii” (118, 22; vezi și Mc. 12,10), de asemenea și de Is. 53, 3. O referire mai clară la Isaia o constatăm în următoarele două prevestiri (9, 31; 10, 32a ș.u.) prin verbul „va fi dat”. Cântările robului lui Dumnezeu care pătimește, din Deutero-Isaia, constituie o condiție de bază pentru înțelegerea atât a prevestirilor lui Iisus cât și a relatărilor evanghelice ale Pătimirii. Corect, credem, s-a susținut în Evanghelii legătura strânsă dintre sensurile expresiei „robul lui Dumnezeu care pătimește” și a expresiei „Fiul Omului”²⁴².

Părerea câtorva cercetători contemporani ai Evangheliilor, că atât aceasta cât și următoarele două vestiri sunt *vaticinia ex eventu*, subestimează elemente istorice fundamentale ale Evangheliilor, conform cărora Iisus, prin cuvinte și fapte, este orientat spre Pătimire, pentru care – în unitatea de text pe care o explicăm – îi pregătește în mod repetat pe ucenici. Negarea nucleului istoric al celor vestite înseamnă răstălmăcire și răsturnare a întregii imagini

²⁴¹ Mai multe despre eshatologicul δεῖ, vezi la Fascher, *op. cit.*, 288 ș.u..

²⁴² Cullmann, *Christologie du N. T.*, 48 ș.u., 118 ș.u..

despre Iisus pe care ne-o dau Biserica și Evangheliile. E-adevărat, dincolo de nucleul istoric, există o porțiune largă în jurul lui în formularea lingvistică a prevestirilor făcută fie de tradiția creștină primară de dinaintea autorului Evangheliilor, fie de prelucrarea redacțională a evangheliștilor. Aluziile la Vechiul Testament, la care m-am referit mai înainte, sunt o mărturie grăitoare despre aceasta.

Expresia „spunea acest cuvânt pe față” („cu îndrăzneală în cuvânt vorbea”), din versetul 32a, este socotită enigmatică de anumiți comentatori, dat fiind că Iisus nu a vorbit „deschis/pe față” unui auditoriu larg despre Pătimirea Sa. Dacă însă avem în vedere că tema generală a acestei unități este descoperirea Pătimirii față de cercul strâns al ucenicilor, atunci trebuie să luăm expresia „cu îndrăzneală” ca referindu-se în special la convorbirea cu ucenicii. Dacă, desigur, avem în vedere și faptul că „ὁ λόγος” este un termen tehnic al Bisericii primare pentru predicarea Evangheliei (vezi și 2, 2; 4, 33), atunci suntem duși la constatarea că „ὁ λόγος” are drept conținut de fond pe Hristos Cel răstignit și înviat.

Cu toate că Vechiul Testament vorbește despre pătimirea robului lui Dumnezeu, în vremea lui Iisus sensul lui Mesia „care pătimește” este necunoscut lumii iudaice și, normal, în condițiile istorice ale epocii, inadmisibil. Așa se poate pricepe poziția lui Petru (v. 32b) care încearcă să întoarcă pe Iisus de la gândul pătimirii (vezi Mt. 16, 22 „Fie-ți milă de Tine, să nu Ți se întâmple Ție aceasta”). În urechile ucenicilor, care participau la nădejtile însuflețite ale poporului în izbăvire (înțeleasă lumește), cuvintele lui Iisus despre pătimire sună foarte straniu. Iisus însă, întorcându-Se către ucenici, îi adresează lui Petru cuvintele: „Mergi înapoia Mea, satano! Că tu nu cugești cele ale lui Dumnezeu ci cele ale oamenilor” (v. 33). Prin cuvintele „vino după Mine” l-a chemat pe Petru la vrednicia apostolească (1,17), prin același „mergi înapoia Mea” - după observația lui Grundmann - îl face acum să evite să se mai hrănească cu cugetări omenești și cu siguranță satanice. Evitarea pătimirii și calea ușoară a impunerii Sale ca și conducător politic prin fapte spectaculoase este ispita pe care Iisus a mai înfruntat-o și altă

dată (vezi Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13), supunându-Se ca Fiu, până la sfârșit, voinței Tatălui. Prin apostrofarea dură adresată lui Petru și, desigur, fiecărui ucenic care gândește în același fel, Iisus amintește că cei pe care i-a chemat să Îl urmeze, „în urma” Lui vor trebui să aibă în viața lor perspectiva pătimirii, așa cum se va vedea mai clar din cuvintele din 8, 34, care urmează.

5.2. Crucea adevăratului ucenic (8, 34-9, 1)

Mt. 16, 24-28; Lc. 9, 23-27

³⁴Și chemând la Sine mulțimea, împreună cu ucenicii Săi, le-a zis: Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie. ³⁵Căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul Său pentru Mine și pentru Evanghelie, acela îl va scăpa. ³⁶Căci ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă-și pierde sufletul? ³⁷Sau ce ar putea să dea omul, în schimb, pentru sufletul său? ³⁸Căci de cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele, în neamul acesta desfrânat și păcătos, și Fiul Omului Se va rușina de el, când va veni întru slava Tatălui său cu sfinții îngeri. ¹Și le zicea lor: Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu, venind întru putere.

Imediat după prima vestire a Pătimirii, la toți cei trei Sinoptici urmează cuvintele care se referă la ceea ce presupune „a urma” pe Iisus și consecințele lui, la vrednicia vieții adevărate, la mărturisirea înaintea oamenilor, cu alte cuvinte, la crucea adevăratului ucenic, care este o urmare a crucii lui Hristos²⁴³. Unele dintre aceste cuvinte s-au păstrat și în izvorul

²⁴³ Pentru versetele 8, 34 -9, 1, vezi E. Dinkler, „Jesu Worte vom Kreuztragen”, *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1957, 110-129; J. B. Bauer, „Wer sein Leben retten will!...”, Mk 8, 35 par”, *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, 1963, 7-10; E. Trocmé, „Mark 9,1: prédiction ou réprimande?”, *Studia Evangelica* 2, 1964, 259-265; N. Perrin, „The Composition of Mark 9,1”, *NT* 11 (1969), 67-70; M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung*, 1977.

Loghion-urilor – vezi, în afară de pericopele paralele cu Mc. 8, 34-9,1 de la Matei și Luca, și pasajele Mt. 10, 33,38 ș.u.; Lc. 12, 9; 14, 27; 17, 33. Faptul că cuvintele pericopei lui Marcu, pe care o explicăm, sunt adresate către „mulțime, împreună cu ucenicii” (vezi Mt. – „ucenicilor Lui”, Lc. – „către toți”) înseamnă că sunt valabile pentru toți cei ce s-au hotărât să fie ucenici adevărați ai lui Iisus, pentru care drumul în lume nu poate să fie diferit de cel al lui Iisus, drum care duce de la patimă la slavă. Astfel, și aceste cuvinte ale lui Iisus care vorbesc despre crucea ucenicului se sfârșesc și se întregesc prin referirea la venirea slăvită a Împărăției lui Dumnezeu (9, 1).

În cuvântul versetului 34 este folosit „ὀπίσω μου- înapoia Mea”, prin care toate cele spuse se leagă frazeologic de toate câte au fost mai înainte, în versetele 31-33. Dincolo însă de legătura de limbaj, cuvântul versetului ne prezintă o legătură internă mult mai adâncă cu vestirea lui Iisus despre Pătimirea Sa: dacă „ἀποκτασθήναι (a fi omorât)” (în care este cuprins sensul crucii, la care s-ar fi referit clar aici dacă era vorba de *Vaticinium ex eventu!*) este destinul lumesc al Fiului Omului, nu se poate ca destinul ucenicului Său adevărat să fie în afara crucii. Ceea ce se înțelege prin „a urma” pe Iisus, este exprimat prin două imperative: „să se lepede de sine” și „să-și ia crucea”, care arată hotărâri și fapte ale omului oprise eu-lui său empiric, care din firea sa – mai exact din firea pe care a creat-o îndepărtarea omului de Dumnezeu – urmărește afirmarea de sine și autosuficiența. Negarea de sine este negarea nevoilor „firești” (după înțelesul de mai sus) ale omului, de siguranță și plăcere. Prin cel de-al doilea imperativ, „și să-și ia crucea...”, nu se adaugă o a doua condiție, ci se explică cea dintâi (acel „și” este explicativ) și arată mai exact că negarea de sine se leagă direct de pătimire și cruce, deoarece nu este vorba aici pur și simplu de vreo poziționare exterioară a ucenicului față de Iisus, ci despre o lucrare zilnică (vezi Lc. 9, 23: „Și să-și ia crucea în fiecare zi”). Asta înseamnă că mentalitatea conform căreia se asociază urmarea lui Iisus și totodată afirmarea de sine prin compromisuri, nu este specifică ucenicului autentic.

Părerea²⁴⁴ că *loghion*-ul inițial al lui Iisus să fi cuprins cuvântul „jug” (după Mt. 11, 29 – „Luați jugul Meu asupra voastră”), iar după răstignire, în Tradiția Bisericii, cuvântul „jug” să fi fost înlocuit cu cuvântul „cruce”, nu are suport. Cuvântul versetului 34, ca și cele ce urmează, presupun condiții dificile în viața adeptilor lui Iisus, astfel de condiții ca cele care s-au creat în epoca prigoanelor, în care se putea ca cineva să fie dominat de frică înaintea pericolului morții și să prefere afirmarea sinelui său în viață. De aceea, cuvântul din versetul 35 vorbește despre pierderea sau mântuirea „sufletului”. Cuvântul „ψυχή” trebuie luat aici nu cu sensul lui filozofic, de componentă imaterială a omului, ci cu înțelesul lui biblic, de viață²⁴⁵. Într-un mod cu totul paradoxal logicii acestei lumi, viața se câștigă prin faptul de a te jertfi, desigur, nu fără nici un țel, ci „pentru” Hristos și Evanghelia Sa.

În cuvintele versetelor 35-37 este accentuat în chip de maximă - amintind de cărțile sofologice ale Vechiului Testament - prețul cel mare al fiecărei vieți omenești, atât de mare încât „lumea întreagă” să nu poată fi de valoarea lui, sau „să se dea în schimb” pentru el²⁴⁶. Nu cumva Iisus insinuează – și la această întrebare ne duce terminologia comercială folosită: „să câștige”, „își pierde”, „în schimb” – încercarea zbuciumată a oamenilor de a dobândi o bogăție foarte mare, încercare care, în cele din urmă, are ca rezultat îngreunarea aceleiași vieți? Nu cunoaștem condițiile care au provocat aceste cuvinte; totuși, Biserica a păstrat în amintirea ei aceste cuvinte importante, pentru că a recunoscut în ele adevărul că viața fiecărui om este un dar de neînlocuit al lui Dumnezeu, în fața căreia celelalte bunuri au valoare numai legate de ea și urmează ei. Și pentru că viața, după dimensiunile ei biblice, care domină îndeosebi în Evanghelia după Ioan, nu se limitează la manifestările biologice, ci are perspectivă viitoare, Biserica, prin aceste cuvinte ale lui Iisus,

²⁴⁴ Părerea lui Th. Arvedson, expusă pe larg de Grundmann.

²⁴⁵ Despre sensul biblic al cuvântului „suflet”, vezi ψυχή, (ABΘ, 1021-1024.

²⁴⁶ Vezi, de ex., Iov 28, 15, Ps. 48, 8; Înt. Sir. 6, 15; 26, 18 ș.a.. Vezi în paralel Billerbeck I, 749 ș.u..

atrage atenția creștinilor asupra pericolului posibil de a o pierde pentru totdeauna, în măsura în care încearcă să câștige alte lucruri care nu au valoarea ei.

Pericolul pierderii darului dumnezeiesc al vieții constă în frica ucenicului de a-și mărturisi credința „în neamul aceasta desfrânat și păcătos” (v. 38). După modelul proorocilor Vechiului Testament, Iisus caracterizează neamul omenesc prezent ca „desfrânat”, deoarece, prin îndepărtarea lui de Dumnezeu, seamănă cu o soție necredincioasă²⁴⁷. De cei ce se feresc să mărturisească că fac parte dintre ucenicii lui Hristos, și Hristos Se va dezice, Se va feri să îi recunoască ca ai Săi în ceasul Judecății. Mărturisirea credinței în Hristos este element de bază al ucenicului adevărat, care vrea să fie vrednic de Învățătorul său.

Cuvintele versetelor 34-38 – care presupun situații neprielnice pentru creștin în vremea reținerii lor de către evanghelist – se sfârșesc prin anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, care vine: „Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere” (9, 1). Mărturia omofonă a celor trei evangheliști sinoptici, despre contextul în care se păstrează acest *loghion* (vezi și Mt. 16, 28; Lc. 9, 27) nu favorizează părerea anumitor comentatori că *loghion*-ul circula inițial izolat în Tradiție și că a fost așezat aici de către evangheliști doar din cauza faptului că *loghion*-ul imediat precedent vorbește despre prezența slăvită a Fiului Omului²⁴⁸. Atât de mult socotesc cercetătorii că *loghion*-ul de mai sus nu are nici o legătură cu contextul, încât susțin că nu e necesar pentru înțelegerea lui. Vom vedea în continuare cum contextul cuvântului și, desigur, istorisirea care urmează imediat după aceasta, a ajutat comentarii ortodocși la înțelegerea lui. Chiar dacă acest cuvânt a fost spus de Iisus în alte împrejurări – lucru de care nu putem fi siguri, ci care poate fi formulat numai formulat ca ipoteză – și a

²⁴⁷ Vezi Os. 2, 4 ș.u., Is. 57, 3 ș.u., Iez. 16, 32 ș.u..

²⁴⁸ Faptul că acest *loghion* a fost inițial independent de contextul lui de acum este susținut de Haenchen, Schweizer, Lagrange, Trocmé, *op.cit.*, 259. Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, 128.

fost așezat de evangheliști în acest context, el se înțelege și se tâlcuiește de către ei ca având legătură directă de sens cu el, pentru că evangheliștii sunt cei dintâi, călăuziți de Duhul Sfânt, tâlcuitori ai cuvintelor lui Iisus. Deci contextul are importanță hotărâtoare pentru înțelegerea corectă a unui cuvânt. Cu siguranță, în mintea noastră cuvântul se leagă strâns atât de cele de dinainte cât și de istorisirea care urmează despre Schimbarea la Față a lui Iisus. Înainte de a prezenta erminia cuvântului în tradiția exegetică ortodoxă, vom vedea, pe scurt, ce păreri s-au formulat în cercetarea actuală.

a) Unii comentatori caracterizează *loghion-ul* (cuvântul) ca „o povestire” și o pun pe seama comunității creștine primare, care, prin crearea acestui *loghion*, încearcă să încurajeze și să mângâie pe membrii ei, care s-au descurajat văzând că nu se împlinește promisiunea Împărăției lui Dumnezeu: vor trăi „unii” dintre primii creștini până la Parusia Domnului²⁴⁹.

b) Împotriva părerii de mai sus s-au întors alți comentatori, afirmând că acest *loghion* nu este creația Bisericii, provenit din încercarea de a da răspuns la întârzierea venirii Domnului, ci este un *loghion* autentic al lui Iisus, prin care se accentuează că Parusia se va împlini în curând, nu însă imediat: numai „unii” se vor afla în viață, și nu toți câți se aflau între ascultătorii lui Iisus²⁵⁰.

c) Adepții „eshatologiei împlinite” subliniază pe „ἐληλυθίαν = venind” și tâlcuiesc astfel: „unii” dintre ascultătorii lui Iisus vor constata că Împărăția lui Dumnezeu a venit deja în persoana lui Iisus, că deja ea este o realitate prezentă în lume²⁵¹.

d) Mulți susțin că prin acest *loghion* – pe care îl socotesc, desigur, autentic – Iisus exprimă certitudinea Parusiei Lui iminente²⁵².

²⁴⁹ Bultmann, *op. cit.*, 128; G. Bornkamm, „Die Verzögerung der Parusie”, *In Memoriam E. Lohmeyer*, 1951, 119; E. Grässe, *Das Problem der Parusieverzögerung in der Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 1957, 134, 136 ș.a..

²⁵⁰ Vezi, de ex., Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1965, 191.

²⁵¹ Vezi, de ex., C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1961, 37-38.

²⁵² De ex., J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1959, 93; Kümmel, *Die Naherwartung*, 41 ș.a..

e) Alții, generalizând înțelesul *loghion-ului*, încearcă să evite dificultățile erminiei eshatologice și susțin că *loghion-ul* face aluzie la cum va exista neamul rău al oamenilor până la venirea lui Hristos, sau că prin „ἐστηκότες=cei ce stau aici” se înțelege cei ce stau fermi în credință, conform Rom. 11, 20 și I Cor. 15, 1 și 7, 37.²⁵³

f) Fără alți susținători a rămas părerea conform căreia prin acest *loghion* Iisus mustră pe cei lași care nu îndrăznesc să-și ridice crucea înainte de a fi încredințați de venirea Împărăției lui Dumnezeu²⁵⁴.

g) În fine, nu lipsesc între interpreții mai noi nici aceia care susțin că prin acest cuvânt Iisus face aluzie la Schimbarea la Față care urmează²⁵⁵, sau la Învierea Sa și la Înălțare²⁵⁶ sau la Pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime²⁵⁷, sau la distrugerea Ierusalimului²⁵⁸ sau la extinderea rapidă a Împărăției lui Dumnezeu²⁵⁹ - toate acele evenimente care prevestesc sfârșitul.

Din această enumerare pe scurt a părerilor interpreților contemporani, s-a văzut că acest cuvânt este cu adevărat *Cruce interpretum* și că erminiile care s-au dat se fac ecoul premizelor teologice și ale ermineuticii de la care pleacă diferiții interpreți. Astfel, în afară de interpreții de la punctul f), nici unul nu leagă Împărăția lui Dumnezeu de Biserică, așa cum se întâmplă cu interpreții ortodocși, ale căror păreri le vom expune îndată mai jos.

Faptul că imediat după cuvântul din 9,1 urmează, la toți cei trei evangheliști sinoptici, relatarea despre Schimbarea la față a lui Iisus (Mc. 9, 2-8; Mt. 17,1-8; Lc. 9, 28-36) nu este întâmplător. Deja din primele veacuri creștine este larg răspândită erminia conform căreia prin acest cuvânt Iisus a spus mai dinainte că

²⁵³ W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, p. 36.

²⁵⁴ E. Trocmé, *op. cit.*, 263-264.

²⁵⁵ C. Crandfield, la pasaj.

²⁵⁶ K. Barth, „Auslegung von Mt. 28, 16-20”, *Basler Missionmagazin*, 1945, 5 ș.u..

²⁵⁷ J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming*, 1957, 89. Taylor, la pasaj.

²⁵⁸ Lagrange, la pasaj.

²⁵⁹ J. Bousirven, *Le Règne de Dieu*, 1957, 56.

„unii” din ucenicii Săi vor vedea foarte repede slava Schimbării Sale la Față, care este un pre-mesaj și o pre-vestire a slavei Împărăției Sale. Această interpretare este dată de Clement Alexandrinul²⁶⁰, iar Origen se referă la ea ca la o interpretare cunoscută de alți înaintași ai săi²⁶¹. În veacurile următoare, această interpretare a dominat aproape la toți scriitorii bisericești și Părinți.

Vederea Împărăției lui Dumnezeu, care vine „întru putere”, sau a Fiului Omului, Care vine „în slavă” echivalează, după Părinții interpreți, cu pregustarea slavei Împărăției. Scrie, de exemplu, Sfântul Chiril al Alexandriei: „Împărăție a lui Dumnezeu numește această vedere a slavei, în care și El Însuși se va arăta în acea vreme, care a strălucit celor de pe pământ ...când a urcat pe munte, având trei din cei aleși [apostoli], ca să se transfigureze către acea strălucire deosebită și vrednică de Dumnezeu”²⁶². Aceeași interpretare o susține și Sfântul Ioan Gură-de-Aur, care observă următoarele: „Voind (Iisus) le face cunoscută și vederea lor și să le arate cum va fi atunci acea slavă, cu care vor fi să fie, precum era i-a lăsat să afle [despre ea] și le-a arătat-o și le-a descoperit-o în această viață”. La fel și Teofilact scrie: „Deci despre slava aceasta a zis, vrând să arate aceluia că nu în deșert se laudă, zice, că sunt unii dintre cei ce stau acolo – aceștia sunt Petru și Iacov și Ioan – «care nu vor muri până ce nu Mă voi arăta lor la Schimbarea la Față cu slava care va fi la cea de-a doua venire». Căci Schimbarea la față nu e nimic altceva fără numai o prevestire a celei de-a doua veniri. Căci așa vor străluci atunci și Acesta și dreptii”. Și iarăși, același interpret notează: „le-a arătat lor Împărăția Sa, că aceasta este starea celor viitoare... Zice atunci că «unii dintre cei de acolo nu vor muri, până când nu Mă vor vedea pe Mine schimbat la față»”.

²⁶⁰ Ἐκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομῶν (BEΠ 8, 318.

²⁶¹ Εἰς Ματθ. ιβ' (31, 32; BEΠ 13 (131* 133)

²⁶² A lui J. Cramer, *Catena* ...2, 77. În afară de comentatorii amintiți în text, vezi și Teodorit PG 83, 1385. Anastasie al Antiohiei PG 89, 1365. Ioan Damaschinul PG 96, 557.

Aproape în același fel interpretează și Zigaben²⁶³. Sfântul Grigorie Palama observă, de asemenea, că Schimbarea la Față a lui Iisus, de pe munte, înaintea celor trei ucenici ai Săi, „are vrednicia venirii celei de-a doua a lui Hristos și aceasta însăși, strălucind continuu, va fi a celor vrednici în veacul nesfârșit ... de aceea și o începătură (προοίμιον) a [slavei] aceleia a vestit-o Vasile [cel Mare], iar Domnul o numește pe aceasta în Evangheliile Împărăția lui Dumnezeu”²⁶⁴.

Trebuie să se sublinieze aici că Părinții Bisericii socotesc de la sine înțeleasă legarea Împărăției lui Dumnezeu de Biserică, așa încât să nu fie nevoie de o dezvoltare specială. Este caracteristic, de exemplu, că, talmăcind și dezvoltând pildele Împărăției (a semănătorului, a seminței de muștar, a aluatului, a comorii ascunse, a mărgăritarului de mult preț, a buruienilor, a năvodului), ei găsesc că în ele este descrisă viața și extinderea Bisericii în lume. Iisus Hristos, Cel ce prin toată opera Sa (învățătura și minunile) descoperă și desemnează o realitate deja prezentă – Împărăția lui Dumnezeu – din care cauză este numit de către Origen “Împărăția Însăși”²⁶⁵, este și Întemeietorul și Capul Bisericii; legătura organică a lui Iisus cu Împărăția lui Dumnezeu și cu Biserica face de la sine înțeleasă legătura strânsă a acestor două realități.

Interpreții ortodocși mai noi înțeleg și cuvintele din 9, 1 ca pe o pre-vestire a fondării Bisericii. Damalas, de exemplu, având ca punct de plecare expresia „venind întru putere”, observă, în modul lui specific, că aceasta „arată clar că vestirea aceasta se referă la fondarea Bisericii; căci perfectul compus arată sfârșitul venirii și ceea ce urmează cu putere acesteia”. Iar P. Trembelas

²⁶³ „A arătat strălucirea Schimbării Sale la Față, pe care după puțin timp urma să o facă cunoscută... Iar Împărăția Lui, de slava ce o va aduce, această strălucire a numit-o, care era o prevestire și o mostră a acelei străluciri cu care va veni după aceea, când va răsplăti fiecăruia după faptele lui”.

²⁶⁴ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 26; pasajul Sfântului Vasile cel Mare, la care face aluzie Sfântul Grigorie Palama, este din *Omilie la Ps. 44*, PG 29, 400.

²⁶⁵ „Iar dacă cercetezi [ce înseamnă] „că a lor este împărăția cerurilor”, poți spune că al lor este Hristos, pentru că El este Împărăția Însăși”.

interpretează acest cuvânt cu sensul că arată „venirea lui Hristos prin revărsarea Duhului Său, prin întărirea Bisericii Sale, prin distrugerea Ierusalimului și prin risipirea iudeilor”.

5.3. Schimbarea la Față a lui Iisus (9, 2-8)

Mt. 17, 1-8; Lc. 9, 28-36

²Și după șase zile a luat Iisus cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt, de o parte, pe ei singuri, și S-a schimbat la față înaintea lor. ³Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul. ⁴Și li s-a arătat Ilie împreună cu Moise și vorbeau cu Iisus. ⁵Și răspunzând Petru, a zis lui Iisus: Învățătorule, bine este ca noi să fim aici; și să facem trei colibe: Ție una și lui Moise una și lui Ilie una. ⁶Căci nu știa ce să spună, fiindcă erau înspăimântați. ⁷Și s-a făcut un nor care îi umbrea, iar un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați. ⁸Dar, deodată, privind ei împrejur, n-au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus, singur cu ei.

Relatarea schimbării la față a lui Iisus²⁶⁶, unică în felul ei în Evanghelii, se leagă strâns la toți cei trei sinoptici de mărturisirea lui Petru și în special de vestirea lui Iisus despre Pătimire și Înviere (8, 29 ș.u.), constituind, desigur, culmea acestei unități de text, în care Iisus descoperă succesiv, ucenicilor, “taina pătimirii”. Această relatare evanghelică a provocat interesul viu al comentatorilor contemporani ai Evangheliilor, care fie că încearcă să ia în discuție “istoria transiterii”, deosebind în ea elemente pre-marciene și marciene, fără însă a fi în acord, fie că deosebesc în relatare o arătare a Celui Înviat care este expusă de

²⁶⁶ Din bogata bibliografie contemporană vezi, la alegere, următoarele: H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 1947; H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, 1959; C. Masson, “La transfiguration de Jésus” (Mc 9, 2-13), *RThPh* 97 (1964), p. 1-14; M.E. Thrall, “Elizah and Moses in Mark’s Account of the Transfiguration (Mark 9, 2-8) a misplaced Resurrection Account?”, *JBL* 95 (1976), p. 79-96; E.L. Schnelldäcker, “Καί μετὰ ἡμέρας ἑξ (Mk 9, 2)”, *ZNW* 71 (1980), p. 252-257.

evangelisti în perioada de dinainte de înviere a vieții lui Iisus²⁶⁷. Înainte însă de aceste discuții actuale fără rezultat, faptul în sine al Schimbării la Față a lui Iisus a jucat un rol central în gândirea teologică a Părinților Bisericii și în special în sec. al XIV-lea, în teologia Sfântului Grigorie Palama²⁶⁸.

Schimbarea la Față a lui Iisus este așezată de evangelist “după șase zile”, informație care a dat prilej câtorva cercetători contemporani de a o lega de sărbătoarea iudaică a Corturilor²⁶⁹, la care unul dintre elementele de bază era iluminarea templului – părere care o întăresc și prin amintirea colibelor din versetul 5. Alții leagă determinarea temporală²⁷⁰ din versetul 2 de ziua a șaptea a săptămânii creației (Fac.1) sau de predarea legii pe Sinai, în timpul căreia un nor a acoperit muntele timp de șase zile și Dumnezeu l-a chemat pe Moise în nor în ziua a șaptea (Ieș. 24, 12-18). Credem că elementele istorisirii, care recheamă

²⁶⁷ Părere a lui J. Wellhausen și R. Bultmann, care a fost acceptată și de alți interpreți.

²⁶⁸ Vezi G. Mantzaridis, *Ἡ περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμά* (= *Παλαμικά*, 1973, 239); idem, *Ὁρθόδοξη Πνευματική Ζωή*, 1986, p.137.

²⁶⁹ H. Baltensweiler, Riesenfeld, ș.a..

²⁷⁰ Faptul că evangelistul nostru dă foarte rar determinări temporale, i-a dus pe Părinți și pe interpreții mai noi la valorificarea teologică a informației din versetul 2, conform căreia evenimentul a avut loc “după șase zile”, cu siguranță după mărturisirea mesianică a lui Petru și cuvintele care au urmat (8, 34 – 9, 1). În interiorului textului acceptăm relaționarea acestei determinări temporale cu evenimentul în care este dată legea pe Sinai (Ieș. 24, 12-18). Informația relatării paralele din Luca 9, 28, că după aceste cuvinte (Lc. 9, 23-27 = Mc. 8, 34 – 9, 1) au trecut “ca la opt zile”, nu este în opoziție cu informația lui Marcu, după erminia lui Victor al Antiohiei: “Iar Luca zice după opt zile, nu contrazicându-l pe acela, ci și mai tare aducând laudă împreună cu acela. Căci unul a vorbit și despre acea zi în care a fost [întâmplarea], și despre cea în care s-au urcat. Iar celălalt numai despre una din acele zile”. Această erminie deja o dăduse Origen. Grigorie Palama primește această erminie, dar paralel leagă numărul șase de la Marcu de cele șase persoane ale scenei Schimbării la Față (Iisus, Ilie, Moise, Petru, Iacov, Ioan) și numărul opt al lui Luca de aceste persoane la care adaugă pe Tatăl și pe Sfântul Duh; vezi *Omilia 34: Εἰς τὴν σεπτὴν Μεταμόρφωσιν*, 4-5.

în amintirea noastră Vechiul Testament și în special predarea legii pe Sinai, sunt de ajuns (după șase zile, nor, munte, Ilie cu Moise, glasul lui Dumnezeu) ca să susținem că evanghelistul, printr-o atmosferă de teofanie, evidențiază autoritatea supremă a lui Iisus față de legea Vechiului Testament; glasul lui Dumnezeu din nor (vezi v. 7) nu mai lasă nici o îndoială despre semnificația hristologică a istorisirii.

Nu este lipsit de importanță nici faptul că Schimbarea la Față a lui Iisus are loc pe munte. Muntele este atât în Vechiul cât și în Noul Testament un loc cu o semnificație teologică specială, de aceea și evenimentele importante ale descoperirii dumnezeiești au loc pe munte (darea legii pe Sinai, alegerea ucenicilor ș.a.). Într-un mod sobru și concis, simplu, prin „s-a schimbat la față înaintea lor” (adică înaintea celor trei ucenici Petru, Iacov și Ioan) evanghelistul se referă, fără a descrie, așa cum, de altfel, nu descrie nici Învierea, care este începutul lumii celei noi, la evenimentul Schimbării la Față.

Schimbarea la Față a lui Iisus Hristos, după Tradiția ortodoxă, nu constă în vreo transformare temporară a feței Lui, ci în „putința ucenicilor de a vedea, în parte și iarăși, slava firească a dumnezeirii Lui, care a existat de la început în ipostasul Său dumnezeiesc-omenesc”²⁷¹. Că la acest eveniment ucenicii primesc o pregustare a lumii celei noi, a Împărăției lui Dumnezeu, deja s-a accentuat în interpretarea din 9,1.

Strălucirea de fulger a lui Iisus Cel transfigurat se face simțită în versetul 3 prin descrierea animată a evanghelistului că veșmintele lui Iisus s-au făcut „albe foarte, ca zăpada”. Că strălucirea de fulger este dincolo de experiența lumii acesteia este arătat prin declarația simplistă din continuarea versetului: „cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul”. Este vorba de o strălucire care nu e specifică lumii acesteia empirice, ci lumii viitoare, așa cum se vede din descrierile celor drepti în lumea viitoare, pe care le întâlnim în textele apocaliptice ale

²⁷¹ G. Mantzaridis, *Ὁρθόδοξη πνευματική ζωή*, p. 137.

iudaismului²⁷² sau din arătările îngerilor în Noul Testament²⁷³. Schimbarea la Față, după relatarea paralelă a lui Luca, are loc când Iisus Se roagă (Lc. 9, 29) – prin urmare momentul comunicării cu Tatăl ceresc constituie cadrul temporal cel mai potrivit pentru arătarea strălucirii dumnezeiești. Tradiția ascetică a Răsăritului cunoaște multe cazuri în care asceții care se rugau au trăit prezența luminii dumnezeiești în jurul lor sau au fost văzuți de alții plini de dumnezeiasca lumină.

Nu se vorbește despre durata evenimentului însă, din informația versetului 4 rezultă că evenimentul nu a fost de o clipă: „li s-au arătat Ilie împreună cu Moise și vorbeau cu Iisus”. Doi bărbați ai Vechiului Testament, unul reprezentant al proorocilor și altul al Legii, discută în legătură cu „sfârșitul Lui, pe care avea să-l împlinească în Ierusalim” (Lc. 9, 31). Este specific faptul că, cu toate că din punct de vedere istoric precede figura lui Moise, aici este așezat în față Ilie, despre care textele iudaice vorbesc că va reveni pe pământ ca un înainte-mergător al lui Mesia²⁷⁴. Există și tradiția despre venirea lui Moise, dar este mărturisită foarte slab în textele rabinice²⁷⁵. Aici este clar – nu însă și la ceilalți evangheliști, la care ordinea celor două personaje este inversată – că așezarea mai întâi a lui Ilie (despre care, de altfel, se vorbește și imediat după istorisire în versetul 9, 11 ș.u.) indică începutul epocii eshatologice, a lumii noi a lui Dumnezeu, în care se împlinesc, în persoana lui Iisus, toate câte le-au vestit Legea și Proorocii. Victor al Antiohiei se referă la următoarele motive care explică prezența celor doi bărbați ai Vechiului Testament:

a) celor care credeau că Iisus este Ilie sau unul dintre prooroci, li se dă răspunsul în această scenă, în care este arătată

²⁷² Dan. 12, 3. IV Esdra 7, 97; Apocalipsa siriacă a lui Baruh 51, 5.12; Enoh 38, 4; 50, 1; 104, 2.

²⁷³ Vezi, de ex., Mc. 16, 5; F. A. 1, 10; ș.a.

²⁷⁴ J. Jeremias, „*Ἡλίας*”, ThWNT 2, p. 931-943 și Billerbeck 1, p. 779-798; 4, p. 764-798.

²⁷⁵ J. Jeremias, „*Μωϋσῆς*”, ThWNT 4, p. 860 ș.u.

diferența dintre robi și stăpân; și, prin urmare, bine l-a lăudat Petru, „mărturisindu-L Fiul al lui Dumnezeu”;

b) celor care pretindeau că Iisus abolește Legea, li se dă răspunsul că, dacă așa ceva se întâmpla cu adevărat, nu ar fi vorbit cu Iisus cei doi reprezentanți ai Vechiului Testament²⁷⁶;

c) scena mai urmărește ca ucenicii să se convingă că Iisus are putere asupra vieții și asupra morții, devreme ce aduce lângă El atât pe cel „mort de foarte mult timp” (adică pe Moise), cât și pe cel care „niciodată nu a pățit această [moarte n.n.]” (adică pe Ilie);

d) de asemenea, vrea să arate „slava crucii” și să înalțe cugetul ucenicilor;

e) în sfârșit, scena „arată și contextul Vechiului Testament și al celui Nou, că se vor strânge la înviere apostolii cu proorocii și una va fi părășia la răspunsul Împăratului”.

Petru, strigându-L pe Iisus „rabbi” (vezi Mt. „Κύριε”, Lc. „ἐπιστάτα”), propune să ridice acolo trei colibe (v. 5), ca să se prelungească vederea și să continue convorbirea celor trei personaje, dintre care una este împlinirea celor vestite de celelalte două. Evanghelistul motivează în versetul 6 propunerea lui Petru ca datorându-se impasului său, care era rezultatul fricii – lucru pe care nu îl fac ceilalți doi sinoptici²⁷⁷. Punctul culminant al relatării se află în informația din versetul 7, despre norul care

²⁷⁶ Primele două motive sunt amintite și de Teofilact.

²⁷⁷ Mulți interpreți contemporani cercetează poziția evanghelistului față de Petru: nu cumva se constată o tendință a lui Marcu de a justifica – în mod binevoitor – de fiecare dată, poziția lui Petru? Sau dimpotrivă, tendința lui de a sublinia neputința acestui ucenic, ca reprezentant și al altor ucenici (înainte de iluminarea lor de către Sfântul Duh), de a înțelege cuvintele și faptele lui Iisus? Studiul pasajelor în care este amintit Petru a dus pe mulți comentatori la acceptarea celei de-a doua păreri. Vezi, de ex., T.V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity*, 1985, p. 163-190. Dimpotrivă, E. Best, „Peter in the Gospel according to Mark”, *CBQ* 40 (1978), p. 547-558, susține că atunci când în tradiția pre-marciană există ceva care subliniază ceva despre Petru, Marcu o atenuează, punând în scenă și alți ucenici (de ex. 1, 36; 8, 33; 9, 6; 14, 31, 38), în timp ce în cazurile în care Marcu însuși îl introduce pe Petru în relatare, nu spune nimic înjositor (de ex. 10, 28; 11, 21; 16, 7).

a umbrat persoanele din istorisire²⁷⁸ și glasul lui Dumnezeu din nor. Că norul arată prezența lui Dumnezeu este un fapt cunoscut din limbajul simbolic al reprezentărilor Vechiului Testament²⁷⁹.

Glasul lui Dumnezeu-Tatăl din nor, „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, pe Acesta să-L ascultați”²⁸⁰, amintește, în prima sa jumătate, de glasul din ceruri de la botezul lui Iisus (1, 11) și în cea de-a doua, de proorocia mesianică din Deut. 18, 15 (vezi și F. A. 3, 22). Mulți comentatori, analizând glasul lui Dumnezeu și legându-l de Ps. 2, 7, vorbesc despre „întronizarea” lui Iisus după ritualul cunoscut al întronizărilor împărătești ale Răsăritului. Credem că erminia pe care am susținut-o la 1, 11 se aplică și aici: prin cuvintele lui Isaia, Dumnezeu-Tatăl prezintă pe Iisus ca pe robul Său ales, care merge spre pătimire și așa se dă în chip valid răspuns lui Petru, cel ce mai înainte a încercat să întoarcă pe Iisus de la pătimire. De altfel, această interpretare este favorizată și de terminologia lui Luca din 9,35, „Acesta este Fiul Meu Cel ales”²⁸¹, unde referirea la Deuterono-Isaia este

²⁷⁸ Nu se reiese clar din textul nostru dacă prin „ei” se înțelege Iisus cu cei doi colocutori ai Săi sau dacă împreună cu aceștia sunt numărați și cei trei ucenici. Poate înspre cea de-a doua direcție conduce Lc. 9, 34: „și ei s-au spăimântat când au intrat [ei] în nor”, unde, iarăși, nu este totalmente clar cine se înțelege prin „ei”. La întrebare dau un răspuns clar numai manuscrisele minuscule 473 și Syra Sinaitica, care în loc de „ei” au „el”, delimitând norul numai peste Iisus. Mulți comentatori contemporani (de ex. Gnllka, Lane, ș.a.) susțin că cei trei ucenici nu sunt cuprinși în „îi umbrea” (în opoziție, vezi Pesch).

²⁷⁹ Vezi, de ex., Ieș. 24, 16, despre care s-a vorbit anterior în text (predarea legii pe Sinai); și la cuvântul νεφέλη, *ABΘ*, 690-692.

²⁸⁰ Adăugarea lui „întru care am binevoit” în Σ_{1v}¹, Δ, se datorază armonizării cu Mt. 17, 5, în timp ce șirul cuvintelor „pe acesta să-L ascultați” este mărturisită în A, f¹³, în cele mai multe minuscule și în traduceri vechi latine și siriace. Textul pe care îl adoptă ediția a 26-a Nestle-Aland se bazează pe man. Σ_{1v}, B, C, D, L, W, Θ, Ψ, f¹, ș.a.

²⁸¹ Anumite manuscrise armonizează cuvintele lui Dumnezeu din Lc. 9, 35 cu relatări paralele din Matei și Marcu („Fiul Meu cel iubit”: A, C*, R, W, f¹³, ș.a.; „Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit”: C³, D, Ψ, ș.a.), în timp ce grafia „cel ales” se bazează pe P⁴⁶, P⁷⁵, Σ_{1v}, B, L, Ξ, 892, 1241, ș.a..

mai clară. Evanghelistul vrea poate, astfel, să sublinieze că, în timp ce ucenicii sunt neputincioși în a pricepe însușirea mesianică reală a lui Iisus, Dumnezeu-Tatăl arată însușirea mesianică a Fiului și le cere să Îl asculte pe Acela. A doua parte a cuvântului („... pe Acesta să-L ascultați”) prezintă îndeosebi „autoritatea desăvârșită a Fiului cel iubit al lui Dumnezeu, a dumnezeieștii porunci și a îndemnului” (D. Trakatellis).

Scena se termină cu informația din versetul 8, că ucenicii deodată „περιβλεψάμενοι - privind ei împrejur” (un verb pe care Marcu îl folosește de obicei pentru Iisus) nu au văzut pe nimeni, afară numai pe Iisus „singur cu ei”.

Evenimentul Schimbării la Față este localizat de tradiția ermeneutică și liturgică ortodoxă pe muntele Tabor²⁸², în timp ce interpreții contemporani socotesc că evenimentul a avut loc mai probabil pe una din culmile muntelui Ermon, care este mai aproape de Cezareea lui Filip unde, după cele spuse în Evanghelie, se afla Iisus cu ucenicii Săi. Cu toate acestea, părerea lui Grundmann, că nu poate fi vorba despre Tabor deoarece acesta era o fortăreață, se întemeiază pe informația istoricului Iosif²⁸³, care este însă cu cel puțin trei decenii (!) mai târzie decât vremea în care este așezată Schimbarea la Față. Tradiția ortodoxă este fermă în ceea ce privește așezarea evenimentului pe Tabor, care pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă este și ca un loc teologic, nu numai geografic.

Ecoul al evenimentului Schimbării la Față în Noul Testament avem în II Petru 1, 16-18. Tradiția canonică și apocrifă leagă Schimbarea la Față a lui Hristos de numele lui Petru, cu sensul evident că acest ucenic este martorul care transmite scena. Astfel, în toate cele trei Evanghelii sinoptice, ca cel dintâi între cei trei ucenici pe care i-a luat cu El Iisus pe

²⁸² Vezi Origen, *Εἰς Ψαλμὴν ἐκλογὴν* (Ψαλμ 88, 13): Taborul este muntele Scripturii pe care S-a schimbat la față Hristos”, BEΠ 16, 80; Chiril al Ierusalimului, *Κατήχησις* 12, 16. 39, 144; Atanasie cel Mare, *Πρὸς Ἀντίοχον* μδ’ BEΠ 35, 113.

²⁸³ Războiul iudaic 4, 54-61. Termenul Tabor este amintit de Iosif Flaviu cu numirea de Itabyrion; vezi *Arheologia Iudaică* 5, 84.203; 7, 37; 13. 396. Războiul iudaic 1, 77; 2, 573.

munte este amintit Petru, el fiind, de asemenea, și singurul care ia cuvântul ca să propună prelungirea scenei strălucitoare. Evanghelistul Ioan, prezent la scenă, nu o amintește, nici nu face vreo aluzie la ea în Evanghelia sa (în 12, 28 nu pare că este vreo referire). Apocrifele puse pe seama lui Petru se referă la Schimbarea la Față, însă într-un mod puțin schimbat, în funcție de intențiile autorului: astfel, de exemplu, *Apocalipsa lui Petru* (15-17) o transformă în relatarea Înălțării lui Iisus. *Faptele lui Petru* (20) văd în Schimbarea la Față o descoperire a ființei adevărate a lui Hristos. Nu este paradoxal faptul că autorul „*Faptelor lui Ioan*” (90) povestește două schimbări la față, ca să ascundă faptul că Ioan nu se referă la Schimbarea la Față în Evanghelia sa.

În viața Bisericii, în afara teologiei patristice la care ne-am referit în introducere, Schimbarea la Față a fost o temă de bază de inspirație a iconografiei și imnografiei.

5.4. Discuția despre proorocul Ilie (9, 9-13)

Mt. 17, 9-13

⁹Și coborându-se ei din munte, le-a poruncit ca nimănui să nu spună cele ce văzuseră, decât numai când Fiul Omului va învia din morți. ¹⁰Iar ei au ținut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morți? ¹¹Și L-au întrebat pe El, zicând: Pentru ce zic fariseii și cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? ¹²Iar El le-a răspuns: Ilie, venind întâi, va așeza iarăși toate. Și cum este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe și să fie defăimat? ¹³Dar vă zic vouă că Ilie a și venit și i-au făcut toate câte au voit, precum s-a scris despre el.

Convorbirea dintre Iisus și cei trei ucenici pe când se coborau din munte este transmisă numai de Marcu și de Matei și cuprinde: a) porunca lui Iisus despre perioada de timp în care ei trebuie să țină ascuns secretul mesianic (v. 9-10) și b) explicarea celor referitoare la venirea proorocului Ilie (v. 11-13).

La baza discuției stau Pătimirea și Învierea lui Iisus – temă care este specifică întregii unități (8, 27 ș.u.).

La secretul mesianic cunoscut din relatările precedente, care este reluat pe față și aici, se așază în versetul 9 o determinare temporală: Învierea Fiului Omului, despre care auzind, ucenicii se întreabă, fără a se adresa lui Iisus „Ce înseamnă a învia din morți” (v. 10). Neputința ucenicilor de a înțelege cuvintele lui Iisus, o temă asupra căreia Marcu revine adesea, atinge punctul cel mai înalt în neputința lor de a înțelege Pătimirea lui Mesia și Învierea Sa. De altfel, este normal să se întrebe ce înseamnă învierea pentru Fiul Omului, de vreme ce numai cu puțin mai înainte, conform evanghelistului, au arătat că nu pricep cum e posibil ca Învățătorul lor suporta patimile. Din faptul că cercurile fariseice și apocaliptice credeau în Înviere, în opoziție cu saducheii care o negau, unii comentatori cred că întrebarea ucenicilor se face ecoul poziției creștinilor naționaliști ai epocii evanghelistului. Nu este însă neapărat necesar să se recurgă la această ipoteză numai pentru că întrebarea ucenicilor (în v. 11) către Iisus despre venirea așteptată a lui Ilie ne mută într-un mediu iudeo-creștin. Venirea proorocului Ilie în viață, înainte de Mesia, despre care vorbește proorocia lui Maleahi 3, 23, este amintită aici de ucenici ca o părere a cărturarilor. Evident cărturarii, în obiecțiile lor față de însușirea mesianică a lui Iisus, invocau și faptul că nu a venit încă Ilie, așa cum prevăd Scripturile. Iisus, răspunzând – și desigur și Biserica creștină primară – la obiecțiile iudeilor, susține că Scripturile nu vestesc numai venirea lui Ilie, ci vorbesc și despre pătimirea Fiului Omului²⁸⁴. Astfel, cărturarii se dovedesc a fi niște cunoscători incompleți ai Scripturii dacă în polemica lor antimesianică invocă cele despre venirea lui Ilie, dar ignoră proorociile Scripturii despre pătimirea și defăimarea Fiului Omului (v. 12).

²⁸⁴ Codicele D încearcă să corecteze anomalia de limbă a textului, prin adăugarea lui „ei–dacă” („εἰ ἡλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται – dacă Ilie, venind întâi, va așeza iarăși toate, și cum scrie [atunci]...”). Anumiți cercetători mai noi schimbă ordinea versetelor, astfel încât după 12a să urmeze 13, iar 12b să urmeze după 19 sau socotesc 12b o adăugire.

Referirea versetului 12 la pasajele vechi-testamentare Is. 53, 3 și Ps. 88, 38 este vădită. Acel „trebuie” legat de Ilie din versetul 11 este valabil mult mai târziu pentru Fiul Omului din versetul 12. Convorbirea se termină cu asigurarea („Dar vă zic vouă...”) că Ilie deja a venit și a suferit toate câte „s-au scris²⁸⁵ despre el” (v. 13). Tradiția creștină primară a identificat pe Ilie cu Ioan Botezătorul, așa cum se vede din însemnarea de la sfârșitul relatării paralele a lui Matei 17, 13: „Atunci au înțeles ucenicii că Iisus le-a vorbit despre Ioan Botezătorul” (vezi și Mt. 11, 14). Nu se poate evita ipoteza că aceste stihuri sunt ecoul unor discuții puternice între Biserică, în care trăiește și evanghelistul, și sinagogă. La obiecțiile cărturarilor, că Iisus nu poate fi Mesia, din moment ce nu împlinește condițiile prevăzute de ei, și în situația aceasta nu s-a împlinit învierea prevăzută a lui Ilie, Biserica răspunde prin referirea ei la identificarea lui Ilie cu Ioan, identificare care provine clar chiar de la Iisus.

5.5. Vindecarea tânărului lunatic (9, 14-29)

Mt. 17, 14-20; Lc. 9, 37-43

¹⁴Și venind la ucenici, a văzut mulțime mare împrejurul lor și pe cărturari sfădindu-se între ei. ¹⁵Și îndată toată mulțimea, văzându-L, s-a spăimântat și, alergând, l se închina. ¹⁶Și Iisus a întrebat pe cărturari: Ce vă sfădiți între voi? ¹⁷Și l-a răspuns Lui unul din mulțime: Învățătorule, am adus la Tine pe fiul meu, care are duh mut. ¹⁸Și oriunde-l apucă, îl aruncă la pământ și face spume la gură și scrâșnește din dinți și înțepenește. Și am zis ucenicilor Tăi să-l alunge, dar ei n-au putut. ¹⁹Iar El, răspunzând lor, a zis: O, neam necredincios, până când voi fi cu voi? Până când vă voi răbda pe voi? Aduceți-l la Mine. ²⁰Și l-au adus la El. Și văzându-L pe Iisus, duhul îndată a zguduit pe copil, și, căzând la pământ, se zvârcolea spumegând. ²¹Și l-a întrebat pe tatăl lui: Câtă vreme este de când i-a

²⁸⁵ Nu este clar ce se subînțelege prin „precum este scris despre el”, deoarece nu există o profeție a Vechiului Testament legată de pătimirile lui Ilie cel așteptat, afară de faptul că putem înțelege prin această frază suferințele din vremea în care a trăit, amintite în III Regi 19, 2, 10 ș.a..

venit aceasta? Iar el a răspuns: din pruncie. ²²Și de multe ori l-a aruncat și în foc și în apă ca să-l piardă. Dar de poți ceva, ajută-ne, fiindu-Ți milă de noi. ²³Iar Iisus i-a zis: De poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede. ²⁴Și îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: Cred, Doamne! Ajută necredinței mele. ²⁵Iar Iisus, văzând că mulțimea dă năvală, a certat duhul cel necurat, zicându-i: Duh mut și surd, Eu îți poruncesc: Ieși din el și să nu mai intri în el! ²⁶Și răcnind și zguduindu-l cu putere, duhul a ieșit; iar copilul a rămas ca mort, încât mulți ziceau că a murit. ²⁷Dar Iisus, apucându-l de mână, l-a ridicat, și el s-a sculat în picioare. ²⁸Iar după ce a intrat în casă, ucenicii Lui L-au întrebat, de o parte: Pentru ce noi n-am putut să-l izgonim? ²⁹El le-a zis: Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post.*

Minunea care urmează după Schimbarea la Față a lui Iisus este păstrată de toți cei trei sinoptici, într-o formă mai amplă de Marcu²⁸⁶ care, în plus, inserează o informație foarte interesantă în 9, 14-16, despre convorbirea cărturarilor cu ucenicii și despre manifestarea mirării și închinarea mulțimii înaintea lui Iisus.

În această relatare, în comparație cu relatarea Schimbării la față, se poate constata opoziția dintre lumea cea nouă, care este preînchipuită în persoana lui Iisus Hristos, și lumea cea veche, care este caracterizată prin stricăciune, boală și moarte. Între slava lui Hristos cel transfigurat și nenorocirea oamenilor, cu necredința lor și cu stăpânirea lor de duhurile demonice, Marcu – singurul dintre sinoptici – introduce scena (v. 14-16) în care cărturarii discută cu ucenicii, evident cu cei care nu se aflau pe munte: neputând teologii iudaismului să urmeze pe Iisus în slava lumii celei noi, care se propovăduiește și se împlinește și, în același timp, nefiind în stare să vindece răul care domină în lume, recurg la discuții care, eventual, aveau ca temă neputința

* La versetul acesta urmărim grafia textului bisericesc (vezi observațiile la erminia versetului 29).

²⁸⁶ Despre relatarea lui Marcu, vezi G. Bornkamm, „Πνεῦμα ἄλλαν. Eine Studie zum Markusevangelium” (Geschichte und Glaube II, 1971), p. 21-36; P.J. Achtemeier, „Miracles and the Historical Jesus”, CBQ 37 (1975), p. 471-491; K. Kertelge, Die Wunder Jesu..., p. 174-179.

ucenicilor de a-l vindeca pe cel bolnav, așa cum reiese din continuarea povestirii (v. 18b).

Pe când se cobora din munte, Iisus întâmpină, pe de o parte, niște dispute teoretice (v. 14), iar pe de alta întâlnește manifestări practice de cinstire ale mulțimii față de persoana Sa (v. 15). Poporul se minunează văzându-L pe Iisus și se grăbește să I se închine. Scena ne duce cu mintea la echivalentul din Vechiul Testament, în care fața lui Moise purta caracteristicile „slavei” chiar și după coborârea sa din Sinai: „era preaslăvită vederea culorii feței lui” (Ieș. 34, 30); deosebirea este că, în timp ce în cazul lui Moise „s-au temut să se apropie de el”, în relatarea noastră (mulțimea), „alergând, I se închina” (lui Iisus). După iconomia de demult a lui Dumnezeu, Moise a eliberat poporul din robia Egiptului, după iconomia cea nouă, Iisus eliberează pe oameni din robia puterilor stricăcioase ale răului care îl stăpânesc tiranic pe om „din pruncie”. Acest din urmă fapt este accentuat de evanghelist atât în istorisirea care urmează, cât și în întreaga sa Evanghelie.

La întrebarea lui Iisus despre conținutul discuțiilor dintre cărturari și ucenici (v. 16), răspunsul este dat de un tată oarecare din mulțime, care aduce la Iisus pe fiul său, care era stăpânit de un „duh mut” (v. 17) – în continuare se spune „duh mut și surd” (v. 25). Descrierea bolii într-un mod foarte popular și expresiv, în versetele 18a, 20, 22, arată că este vorba despre epilepsie (vezi și Mt. 17,15 „este lunatic și rău pătimește”), care după puterea de înțelegere a epocii se datora stăpânirii omului de către un „duh mut și surd”. Împreună cu descrierea, tatăl celui bolnav amintește și faptul că deja s-a adresat ucenicilor, fără să reușească însă să îl vindece, lucru care îl face pe Iisus să își exprime indignarea pentru necredința neamului pe care îl are înaintea Sa (v. 19) și pe care îl alcătuiesc tatăl copilului prin credința slabă, ucenicii cu „puțina” lor „credință” (care, în mod paradoxal, aici este semnalată de Matei, nu de Marcu), cărturarii care recurg la discuții teoretice și, în sfârșit, poporul care este îndemnat la rele de către aceia. Iisus nu rămâne însă la exprimarea mâniei – care, de notat, amintește de izbucnirea și protestul proorocilor Vechiului Testament pentru poporul

epocii lor – ci merge mai departe la vindecarea acestui neam. El cere să îl aducă pe cel bolnav, care suferă o nouă criză de boală înaintea tuturor. Prin acest element, evanghelistul accentuează tragismul bolii și, în continuare, realitatea vindecării. Apoi, întreabă pe tată despre durata bolii, nu ca să se informeze El, ci ca să se întrevadă din răspuns că „din pruncie” (v. 21) omul suportă urmările cumplite ale stăpânirii răului.

Convorbirea cu tatăl celui bolnav din versetele 21-24, care nu are paralele la ceilalți doi sinoptici, constituie centrul relatării lui Marcu. Nu pare să fie îndreptățită părerea comentatorilor²⁸⁷ care susțin că opoziția dintre Iisus și demon și, în principal, superioritatea celui dintâi este ținta centrală a evanghelistului aici; această părere poate fi corectă pentru relatările paralele ale lui Matei și Luca, în care se transmite simplu minunea vindecării, fără schimbul de cuvinte pe care îl păstrează Marcu. Interesul evanghelistului nostru se centrează pe schimbul de cuvinte, care are ca temă puterea credinței. La „de poți ceva” (v. 22b) cu care tatăl invocă mila, Iisus răspunde: „toate sunt cu putință celui ce crede” (v. 23)²⁸⁸. La îndoiala interlocutorului Său, care se datorează poate experienței lui precedente cu ucenicii, Iisus opune puterea credinței. Este relevant strigătul părintelui: „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele” (v. 24). Cuvintele lui Iisus lucrează în două feluri în interlocutorul Său: pe de o parte nasc în el credința în puterea lui Mesia, iar pe de alta descoperă necredința lui. Așa se explică acel „strigând” ca și „cu lacrimi” din câteva manuscrise²⁸⁹. „Nefericitul tată își mărturisește credința, care nu este reușita sa personală, ci rezultatul cuvintelor lui Iisus în el, dar în același timp își mărturisește și necredința, pe care o leagă de tot neamul lui. Se

²⁸⁷ Vezi, de ex., G. Bornkamm, p. 21-36.

²⁸⁸ Versetul 23 prezintă următoarele schimbări în tradiția scrisă: „εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατό τῷ πιστεύοντι” (K, Π, D, Θ, f¹³, Vg, câteva Colecții, traduceri vechi), „τό εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατό τῷ πιστεύοντι” (A, X, Ψ, 33, cele mai multe Colecții bizantine); grafia ediției critice se bazează pe Σιν^o, B, Δ(W), f¹, și pe câteva traduceri vechi.

²⁸⁹ A², C², D, , f^{1.13}, man. bizantine minuscule.

luptă între credință și necredință, între dorința de a-și arăta credința și constatarea că aceasta este insuficientă” (Grundmann).

După acest schimb de cuvinte și adunarea lumii în jurul lor, Iisus poruncește duhului necurat, pe care îl numește acum „duh mut și surd”, să iasă din cel bolnav pentru totdeauna. Într-o ultimă criză pe care o creează duhul demonic în timp ce părăsește pe cel bolnav, el dă impresia că cel bolnav este mort, impresie care îndreptățește caracterizarea acestui neam ca necredincios. Iisus îi dă mâna celui care era „ca mort” și îl ridică (v. 25-27).

Relatarea nu este urmată de manifestările de uimire din partea mulțimii pentru puterea dumnezeiască a lui Iisus, ca în alte relatări precedente ale minunilor. Însă, așa cum se întâmplă adeseori, diferite persoane (tânărul vindecat, tatăl, mulțimea) se retrag, iar în continuare evanghelistul Îl prezintă pe Iisus discutând cu ucenicii Săi „în casă” (nu se spune a cui) și răspunzând la întrebarea lor, de ce ei nu au putut să vindece pe cel bolnav: „El le-a zis: Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post” (v. 28-29). Se referă aici Iisus la neamul demonilor în general sau la o categorie specială de demoni, pentru înfruntarea cărora este necesară o străduință mai mare prin rugăciune și post? Credem că cea dintâi este mai probabilă. Puterea taumaturgică a rugăciunii care, desigur, nu se înțelege ca o recitare de fraze puse într-o anumită ordine, ci ca o exprimare a credinței adânci, este cunoscută și din alte texte ale Noului Testament (F. A. 9, 40; 28, 8; Iacov 5, 15); de altfel, despre eficiența combinată a rugăciunii și a postului se vorbește și în textele rabinice²⁹⁰. „Și prin post” lipsește numai din manuscrisele Σιν^{*} (Sin), B, 0274 și de la Clement Alexandrinul, în timp ce este mărturisit în P⁴⁵, Σιν², A, C, D, L, W, Θ, Ψ, f¹, f¹³, în Colecțiile bizantine și în multe traduceri vechi. Criticii textului cred că este vorba despre un adaos care a provenit din obiceiul postirii din Biserică, pentru că altfel nu pot să explice cum de s-a șters în manuscrisele care nu îl cuprind, dacă el a existat inițial în

²⁹⁰ Vezi Billerbeck, 1, 760. În lumea iudaică avea foarte mare putere de exorcizare recitarea lui Schema precum și a psalmilor 3 și 90.

text²⁹¹. Avem rezerve serioase față de această părere a criticilor contemporani. Rezervele se datorează constatării că: a) este foarte mic numărul manuscriselor vechi care omit „și prin post” și b) expresia se întâlnește deja în P⁴⁵ (din sec. al III-lea) și în traduceri vechi. Este relevant faptul că ceilalți doi sinoptici își încheie relatările fără cuvântul lui Marcu 9, 29; Luca notează la sfârșit că „Iar toți au rămas uimiți de mărirea lui Dumnezeu”. Iar Matei, după răspunsul lui Iisus, „pentru puțină voastră credință”, încheie cuvântul lui Iisus cu referire numai la credință (nu și la post): „Dacă veți avea credință cât un bob de muștar, veți zice...” (cuvânt pe care Luca îl păstrează la 17,6). După cuvântul din Mt. 17, 20 despre credință, în multe manuscrise este dată fraza: „iar acest neam de demoni nu se scoate decât cu post și rugăciune”²⁹².

În sfârșit, de notat că postul, ca mijloc pedagogic ajutător pentru înfruntarea stărilor demonice, este o practică cunoscută în tradiția ascetică a Bisericii noastre, deși „arma de bază împotriva diavolului” este crucea lui Hristos. Prin rugăciune și prin post se adâncește legătura omului cu Dumnezeu și se dă putința ca credința să devină mai vindecătoare.

5.6. A doua vestire a Pătimirii (9, 30-32)

Mt. 17, 22-23; Lc. 9, 44-45

³⁰Și, ieșind ei de acolo, străbăteau Galileea, dar El nu voia să știe cineva. ³¹Căci învăța pe ucenicii Săi și le spunea că Fiul Omului se va da în mâinile oamenilor și-L vor ucide, iar după ce-L vor ucide, a treia zi va învia. ³²Ei însă nu înțelegeau cuvântul și se temeau să-L întrebe.

²⁹¹ Metzger, 101. Un caz asemănător de adăugire a postului se socotește de către criticii textului și I Cor. 7, 5.

²⁹² Σ1v², C, D, K, Λ, W, X, Δ, Π, f¹, f¹³, 28 ș.a., precum și Colecțiile bizantine, multe traduceri vechi, Origen, Hrisostom, Augustin, ș.a.. Expresia din Mt. 17, 20 (care este socotită de critici o armonizare cu Mt. 9, 29) este omisă în Σ1v², B, Θ, 33 și în câteva traduceri vechi.

A doua vestire a Pătimirii coincide în linii generale cu prima (8, 31), dar prezintă următoarele deosebiri de limbaj: a) În loc de „πολλά παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι = să pătimească multe și să fie defăimat”, este folosit aici *passivum divinum* „παράδιδονται = va fi dat” (cu înțeles de viitor), care amintește de Is. 53, 6,12; b) Aliterația „υἱὸς ἀνθρώπου” „εἰς χεῖρας ἀνθρώπων” (Fiul Omului – în mâinile oamenilor), dincolo de jocul de cuvinte, exprimă paradoxul istoriei, făcătorul de bine și vindecătorul oamenilor „va fi dat” (de către Dumnezeu Tatăl) în puterea oamenilor; c) „ἀποκτανθῆναι” (să fie omorât) din 8, 31 devine aici activ „καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν - și-L vor ucide”; în sfârșit d) vestirea cuprinde învierea cea „după trei zile”, ca toate vestirile, și se sfârșește cu neputința ucenicilor de a înțelege cele spuse dar și cu frica lor de a-L întreba despre acestea.

Și această vestire este încadrată, din punct de vedere teologic, de către evanghelist, în întreaga învățătură a lui Iisus dată ucenicilor și în pregătirea lor de mai înainte pentru pătimirea viitoare, iar din punct de vedere geografic este localizată în Galileea, pe care o străbate Iisus, încercând să evite publicitatea.

5.7. Duhul jertfei (9, 33-50)

Evanghelistul Marcu istorisește mai multe din „cele făcute” de Iisus decât din „cele grăite”, după observația lui Papias, episcopul de Ierapolis. Între „cele grăite” se deosebesc câteva mari adunări de cuvinte sau învățături, ca, de exemplu, parabolele tainei Împărăției lui Dumnezeu (cap. 4), cuvântul eshatologic (cap. 13) și unitatea 9, 33-50, care cuprinde cuvintele lui Iisus adresate ucenicilor la sfârșitul activității din Galileea. La comentatorii contemporani domină părerea că evanghelistul adună în această unitate cuvinte care, inițial, erau izolate și independente unele de altele și că legarea lor aici este cu totul exterioară, făcută prin vreun cuvânt pe care îl au în comun

(*Stichwort*, sau *mot-crochet*); adică, după părerea dominantă²⁹³, cuvintele versetelor 33-41 sunt puse aici pentru că au în comun cu toate celelalte expresia „ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου” sau „ἐν τῷ ὀνόματί μου” (în numele Meu), cuvintele versetelor 42-48, verbele „σκανδαλίζειν - σκανδαλίζεσθαι” (a sminti, a scandaliza – a fi scandalizat de ceva/cineva), iar cuvintele versetelor 49-50 se leagă de cele precedente prin cuvântul „πῦρ” (foc). Și prima parte a acestei păreri se poate înțelege ușor din studiul comparativ al acestor cuvinte față de cele paralele ale celorlalți doi Sinoptici, pe care le păstrează în contexte deosebite. Cu cea de-a doua parte nu se poate să fim de acord pentru următoarele motive:

Evangelisti, ca cei dintâi interpreți însuflați de Dumnezeu ai cuvintelor și faptelor lui Iisus, dacă leagă între ele cuvintele lui Iisus, spuse poate în situații diferite, o fac nu pentru că află în acestea vreun cuvânt comun, ci pentru că recunosc unitatea conținutului. E-adevărat, nu trebuie să se caute în cuvintele transmise coerența logică internă și externă pe care o reclamă noul duh european sistematic, ci trebuie să se caute scopul pe care îl are în vedere Iisus sau, mai târziu, evangelistul prin aceste cuvinte. În cazul versetelor 9, 33-50, pregătirea ucenicilor pentru Pătimire constituie principala grijă a Învățătorului. De aceea și ideea dominantă în aceste cuvinte este semnalarea duhului jertfei și al Pătimirii. Dacă Iisus merge de voie la Pătimire, ca o culme a operei Sale, nici drumul ucenicilor nu poate fi diferit. De altfel, aceste cuvinte vin imediat după cea de-a doua vestire a Pătimirii (9, 30-32). În cadrul duhului de jertfă slujește cel mai mare dintre frați; el renunță la ambițiile sale, se lipsește de persoanele dragi și de lucrurile folositoare, dacă acestea devin pricină de sminteală; fără acest duh de bunăvoință și de jertfă, ucenicul ajunge o sare nefolositoare. Această linie dominantă o vom constata la locul tâlcuirii versetelor respective.

²⁹³ Grundmann, Lagrange, Taylor; vezi și H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, p. 32-36.

5.7.1. Smerenia și slujirea (9, 33-37)

Mt. 18, 1-5; Lc. 9, 46-48

³³Și au venit în Capernaum. Și fiind în casă, i-a întrebat: Ce vorbeți între voi pe drum? ³⁴Iar ei tăceau, fiindcă pe cale se întrebaseră unii pe alții cine dintre ei este mai mare. ³⁵Și șezând jos, a chemat pe cei doisprezece și le-a zis: Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toți și slujitor al tuturor. ³⁶Și luând un copil, l-a pus în mijlocul lor și, luându-l în brațe, le-a zis: ³⁷Oricine va primi, în numele Meu, pe unul din acești copii pe Mine Mă primește; și oricine Mă primește, nu pe Mine Mă primește, ci pe Cel ce M-a trimis pe Mine.

Cuvintele versetelor 33-37 le păstrează Matei în capitolul 18 al Evangheliei, care poartă de obicei, în comentariile mai noi, titlul de *Cuvântul ecclesial*, iar Luca le păstrează într-o adunare mai largă de învățături (9, 46-48); în orice caz, toți cei trei Sinoptici le păstrează după cea de-a doua vestire clară a Pătimirii. În special cuvântul versetului 35 („Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toți și slujitor al tuturor”) se întâlnește – cu câteva mici deosebiri de exprimare, dar cu același înțeles – în contexte deosebite din Evangheliile sinoptice: în istorisirea despre cererea fiilor lui Zevedeu (Mc. 10, 43-44 și Mt. 20, 26-27), în cuvântul de rămas-bun al lui Iisus de la Cina cea de Taină după relatarea lui Luca (22, 24-27) și la critica împotriva fariseilor (Mt. 23, 11)²⁹⁴.

Cererea fraților Iacov și Ioan constituie împrejurarea inițială cea mai potrivită în care se poate așeza acest cuvânt al lui Iisus (vezi explicația de mai jos la 10, 43-44), dar care nu este exclus să fi fost reluat și pentru alte motive. Sfântul Ioan Hrisostom în comentariul său la Evanghelia după Matei leagă discuția despre „cine este mai mare” de convorbirea imediat precedentă a lui Iisus cu Petru, despre plățirea impozitului (Mt.

²⁹⁴ Loghion-ul se află și în *Evanghelia gnostică după Toma* (Log. 46): „Cel ce va fi mic între voi, va cunoaște împărăția și va fi mai mare decât Ioan”; este clară nuanța gnostică a loghion-ului prin înțelesul lui „γνώσης - cunoaștere”.

17, 24-27) și zice că discuția s-a iscat din gândul celorlalți ucenici că Învățătorul a arătat o preferință față de Petru.

Cu ce înțeles pune Marcu aici *loghion*-ul în legătură cu ideea dominantă a unității 9, 33-50? Iisus se adresează ucenicilor Săi, viitorilor conducători ai Bisericii – care se va întemeia pe moartea Sa iminentă, pe cruce și pe Înviere. În vederea pătimirii Sale îi pregătește pe ucenici, spunând că drumul către întâietate este jertfa de sine, smerenia și slujirea. Nu are o importanță atât de mare motivul inițial pentru care Iisus a spus aceste cuvinte; importanță are faptul că Evangheliștii reiau aceste cuvinte de multe ori, vrând astfel să sublinieze misiunea căpeteniilor Bisericii. Mare și cel dintâi este cel care își folosește poziția de conducător pe care o deține ca să slujească pe ceilalți după modelul lui Hristos, Cel ce și-a dat viața pe cruce ca izbăvire pentru răscumpărarea omenirii din robia lui satana. Conducător adevărat este nu cel ce stăpânește pe alții, ci cel ce îi slujește și cel ce își oferă serviciile sale celor săraci, celor smeriți și neputincioși precum copiii.

Iisus primește un copil²⁹⁵, îl ia în brațe (vezi episodul paralel și cuvântul paralel în Mc. 10, 13-16; Mt. 29, 13-15; Lc. 18, 15-17) și îl prezintă, pe de o parte ca un exemplu de smerenie, cu care trebuie să se asemene oricine pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu, iar pe de alta, ca pe un simbol al celor slabi, pe care trebuie să-i slujească conducătorul, ca de altfel și fiecare creștin, dacă poartă să fie mare și cel dintâi în Împărăția lui Dumnezeu. Iisus nu expune aici copilul numai ca pe un obiect al activității ucenicilor (așa cum susține Smith), ci și ca subiect al activității, cu care trebuie să se asemene cei credincioși. Copilul, ca unul ce e neputincios în a se îngriji pe sine, are încredere desăvârșită în cei mai mari ca el, așteptând totdeauna de la ei și constituind astfel modelul smereniei. În timp ce contemporanii lui Iisus văd în copil pe viitorul om mare (și numai din această latură îi dau importanță), Iisus dimpotrivă,

²⁹⁵ Acest copil, după tradiția păstrată în Sinaxarul zilei de 20 decembrie, era Ignatie Teoforul. Această tradiție este totuși ulterioară și se datorează, foarte posibil, interpretării titlului de „theoforos”. Vezi Damalas: „nimic nu ne-a transmis despre acest lucru antichitatea apostolică”.

după observația potrivită a lui Grundmann, vede în omul matur copilul pierdut care trebuie regăsit, ca să poată să întâmpine pe Dumnezeu ca pe Tatăl și să primească de la El cu încredere și recunoștință darurile Împărăției.

5.7.2. Neutralitatea nepermisă (9, 38-40)

Lc. 9, 49-50

³⁸Și I-a zis Ioan: Învățătorule, am văzut pe cineva scoțând demoni în numele Tău, care nu merge după noi, și l-am oprit, pentru că nu merge după noi. ³⁹Iar Iisus a zis: Nu-l opriți, căci nu e nimeni care, făcând vreo minune în numele Meu, să poată, degrabă, să Mă vorbească de rău. ⁴⁰Căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi.

În episodul versetelor 38-40 se arată în scenă Ioan, care foarte rar vorbește, la evangheliștii sinoptici. Această discuție este păstrată și de Luca (9, 49-50) în același context ca și Marcu, adică după cea de-a doua vestire a Pătimirii (Lc. 9, 44-45) și după răspunsul lui Iisus la gândurile ucenicilor despre „cine dintre ei este mai mare” (9, 46-48). Evanghelistul Matei nu păstrează episodul de mai sus, dar vorbește în Evanghelia sa despre oameni care izgoneau demoni invocând numele lui Iisus (7, 22 „nu în numele Tău am scos demoni?”). Părerea lui Haenchen, că Matei omite această discuție pentru că într-un alt loc al Evangheliei sale, în pasajul 12, 30, păstrează un cuvânt opus al lui Iisus (“Cine nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine risipește”) nu stă în picioare. Așa cum vom constata din observațiile ermineutice care urmează, cuvântul din Mt. 12, 30 (vezi și Lc. 11, 23) nu este opus celui din Mc. 9, 40.

Poziția lui Ioan, care a oprit pe cineva să vindece oameni demonizați prin invocarea numelui lui Iisus, pe motiv că nu aparține cercului strâns al ucenicilor, nu îl găsește de acord pe Iisus, care prin predica Lui, în general, și, în principal, prin jertfa Lui pe cruce, sparge orice înțeles de exclusivitate iudaică și cheamă pe toți oamenii să se facă părtași darurilor Sale, dând dimensiuni universale Bisericii pe care o întemeiază. „Căci nu e

nimeni care, făcând vreo minune, în numele Meu, să poată, degrabă, să Mă vorbească de rău", observă în versetul 39. Și încheie: „căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi” (v. 40). Ucenicii nu trebuie să vadă ca rivali pe cei ce, invocând puterea numelui lui Iisus, fac minuni ca și ei.

Prin răspunsul Său, Iisus voiește să sublinieze că momentul critic ce va să vină, al pătimirii pe cruce nu permite condamnarea de suprafață a celorlalți, ci mai degrabă trebuie să îi ducă la conștientizarea nevoilor și măsurarea puterilor lor, pentru slujirea lumii. Cu atât mai mult nu trebuie să-i condamne și să-i împiedice pe ceilalți când lucrează în numele lui Iisus și, prin urmare, nu le sunt vrăjmași. Biserica lui Hristos îi va cuprinde în sânurile ei, dacă lucrează în numele Domnului Însuși. Discuția lui Iisus cu Ioan ne duce cu mintea la un episod similar din Vechiul Testament, care este istorisit în cartea Numeri 11, 24-30: Când Moise a ales „șaptezeci de bărbați dintre bătrânii poporului” și Dumnezeu le-a dat Duhul Său ca să proorocească, doi dintre ei, Eldad și Medad, nu se aflau la adunarea celorlalți afară de Cortul Mărturie, ci într-un alt punct al taberei. Cu toate acestea Dumnezeu le-a dat și acelora Duhul Lui și prooroceau. Un tânăr care a văzut evenimentul a alergat să îi vorbească lui Moise. Atunci Iosua al lui Navi „slujitorul lui Moise, unul din aleșii lui, a zis: Domnul meu Moise, oprește-i”, iar conducătorul poporului i-a atras atenția: măcar de ar avea tot poporul israelit Duhul lui Dumnezeu și de ar prooroci!

Să revenim la legătura versetului 40 („căci cine nu este împotriva noastră este cu noi”) cu părutul cuvânt antitetic din Mt. 12, 30 („cel ce nu este cu Mine este împotriva Mea, și cel ce nu adună cu Mine risipește”; vezi și Lc. 11, 23). Contextul acestui verset din urmă ne ajută la definirea sensului lui. Iisus, răspunzând gândurilor rele și acuzațiilor subversive neadevărate ale Iudeilor, cum că în conlucrare cu căpetenia demonilor El scoate demonii din oameni, vorbește despre incompatibilitatea operei Sale de eliberare cu lucrarea nimicitoare și de stăpânire a lui satana. În această luptă nu este logic și permis să rămână cineva neutru: sau este împreună cu Iisus și „adună”, adică împreună-săvârșește lucrarea de adunare și strângere la un loc

a poporului lui Dumnezeu, a Bisericii (vezi In. 11, 52) sau risipește și dezbină pe oameni împreună cu satana. Cine nu este cu Iisus este cu satana, pentru că neutralitatea în această privință nu este posibilă. Același înțeles îl are și cuvântul versetului 40: Cine nu este împotriva lui Iisus, ca de exemplu cel ce izgonește demonii despre care vorbește Ioan, este împreună cu Iisus. Deci amândouă cuvintele exprimă, într-o formă de exprimare antitetică, același lucru: poziționarea pentru sau împotriva lui Iisus este inevitabilă²⁹⁶.

Anumiți interpreți neagă vreo legătură a versetelor 38-40 cu unitatea pe care o tâlcuim și cred că continuarea firească a versetului 37 o constituie versetul 41, în timp ce versetele 38-40 au fost inserate de evanghelist și provin dintr-un alt context²⁹⁷. Altora, în sfârșit, le este greu să primească proveniența discuției chiar de la Iisus cel istoric²⁹⁸. Noi credem, ca majoritatea interpreților, că nu poate fi pusă la îndoială autenticitatea cuvintelor versetului 40, ca și a întregului episod din versetele 38-40, pentru că tradiția sinoptică ne mai păstrează și alte cuvinte asemănătoare. Este însă posibil ca discuțiile să fi avut loc într-o altă împrejurare. Ceea ce ne interesează aici este să cercetăm cum sunt legate de Evanghelist aceste cuvinte de unitate despre pregătirea ucenicilor pentru Pătimire și jertfă.

²⁹⁶ Trembelas, Lagrange, Taylor; Hrisostom și Teofilact nu găsesc că cele două cuvinte se opun, pentru că, după părerea lor, cuvântul din Matei se referă la demoni, în timp ce cuvântul din Marcu la oameni.

²⁹⁷ R. Schnackenburg, „Markus 9, 35-50”, *Synoptische Studien. Festschrift für A. Wikenhauser*, 1953, p. 184-206; Vezi și H. Guy, „A Saying-Collection in Mark's Gospel?”, *JTS* 42 (1941), p. 173-176.

²⁹⁸ W. Nestle, „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich”, *ZNW* 13 (1912), p. 84-87, care neagă autenticitatea cuvântului, duce proveniența lui în epoca războiului lui Iulius Cezar împotriva Pompeiului. În timpul acestui război, primul a proclamat că oricine nu este împotriva lui este socotit al său, în timp ce Pompeienii socoteau dușmani pe cei care nu erau foarte clar de partea lor. Astfel, cuvântul a rămas în uz ca un proverb. Întorcându-se împotriva acestei păreri a lui Nestle, A. Friedrichsen, „Wer nicht mit mir ist...”, *ZNW* 13 (1912), p. 273-280, susține autenticitatea cuvântului, fără însă să excludă eventualitatea folosirii lui ca proverb în Palestina și înainte de Iisus.

Legătura episodului cu unitatea pe care o tâlcuim este următoarea: în timp ce ucenicii și, desigur, Ioan, cu zelul lor hrănesc tendințe ca cele ale robilor din pilda buruienilor, Iisus întoarce atenția lor către Pătimirea Sa ce va să vină și la duhul jertfei, care trebuie, în cele din urmă, să îi stăpânească. Prin răspunsul Său dat lui Ioan și, prin el, tuturor ucenicii, vrea să accentueze că viitorul momentul critic al Pătimirii nu permite o judecată de suprafață a celorlalți, ci mai degrabă trebuie să îi ducă la conștientizarea situației critice și la măsurarea puterilor lor pentru slujirea lumii. Și mai mult, ei nu trebuie să-i condamne și să-i împiedice pe ceilalți, când lucrează în numele lui Hristos, și prin urmare nu sunt vrăjmași ai Lui. E posibil ca aceștia să devină apoi membri activi ai Bisericii, dacă se întâmplă să găsească slujire și susținere din partea ucenicilor.

5.7.3. Atitudinea față de „cei mici” (9, 41-42)

Mt. 18, 6-7; 10, 42; Lc. 17, 1-2

⁴¹Iar oricine vă va da să beți un pahar de apă, în numele Meu, fiindcă sunteți ai lui Hristos, adevărat zic vouă că nu-și va pierde plata sa. ⁴²Și cine va sminti pe unul din aceștia mici, care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui dacă și-ar lega de gât o piatră de moară și să fie aruncat în mare.

Cuvintele versetelor 41-42 se întâlnesc, de asemenea, și în pasajele Mt. 18, 6-7; 10, 42; Lc. 17, 1-2. Aici, prin „ὅς γάρ” (căci cel care) și „ἐν ὀνόματι” (în numele) versetul 41 se leagă de versetul precedent. În ceea ce privește sensul, se poate constata următoarea legătură: nu este respinsă starea celui ce scoate demoni care lucrează în numele lui Hristos pentru că, chiar dacă nu se află în cercul celor doisprezece, el slujește lucrării antisatanice a lui Hristos; orice serviciu care se face pentru această lucrare dumnezeiască mărturisește o atitudine pro Hristos. Chiar și aducerea unui „pahar cu apă” ucenicilor în timpul lucrării lor misionare nu va rămâne fără plată. Că aici este vorba despre ucenici rezultă și din faptul că acest cuvânt

este transmis de Matei în contextul cuvântării lui Iisus către ucenici, când îi trimite să propovăduiască (10, 42: „și cel ce va da de băut unuia din aceștia mai mici numai un pahar cu apă rece, în nume de ucenic, adevărat grăiesc vouă: nu va pierde plata sa”).

Însă, în timp ce atitudinea pozitivă față de ucenici este răsplătită în felul acesta, poziția potrivnică față de ei, prin punerea de piedici și, mai ales, prin smintirea lor (v. 42), este vrednică de osândă. Deși din punct de vedere lingvistic versetul 42 se leagă de următoarele (43-48), unde se află cuvântul despre sminteală, îl tâlcuim totuși aici, împreună cu versetul 41, pentru că în aceste două versete se vorbește despre poziția oamenilor față de ucenici, despre cea pozitivă în primul, despre cea negativă în cel de-al doilea. Dar dacă în versetul 41 este clar despre ce fel de daruri este vorba (oferirea unui „pahar cu apă”), în versetul 42 nu se specifică în ce constă sminteala.

Se naște întrebarea: Iisus se adresează în mod special celor doisprezece sau înțelege pe creștini în general? Credem că următoarele două observații lasă să se înțeleagă cea de-a doua poziție: a) în cuvântul paralel de la Mt. 10, 42, în loc de „ὅς γάρ” (pe voi)”, citim „unuia din aceștia mai mici” (sau „τῶν ἐλαχίστων = din aceștia foarte mici”, după codicele D). Cei mici și cei foarte mici (neînsemnați), așa cum vom vedea în continuare, constituie caracterizări ale creștinilor în general; b) „că ai lui Hristos sunteți” amintește de exprimări analoage ale Sfântului Apostol Pavel („cei ce sunt ai lui Hristos”, cf. Gal. 5, 24; 3, 29; I Cor. 1, 12; 3, 23; II Cor. 10, 7) care indică pe cei ce aparțin lui Hristos, pe creștini. Gândul lui Hristos se mută vădit de la cei doisprezece ucenici, care prin propovăduirea lor vor continua lucrarea Lui, la cercul mai larg al adeptilor, care vor constitui Biserica. Sau, mai degrabă, trebuie să presupunem că Iisus se adresează ucenicilor, din moment ce cu ei discută din versetul 33 ș.u., iar evanghelistul adaugă cuvintele extinzându-le la totalitatea credincioșilor, fără să se îndepărteze de gândul și de intenția lui Iisus.

Și în alte momente ale Evangheliilor sunt folosite expresii asemănătoare prin care se înțeleg creștinii, care nu se bazează pe puterile lor, ci depind cu încredere de Dumnezeu Tatăl. Astfel, de exemplu, sunt caracterizați ca „săraci” sau „săraci cu

duhul", „frați foarte mici ai Fiului Omului” ș.a.m.d. Și expresia versetului tâlcuit „οἱ μικροὶ οὗτοι οἱ πιστεύοντες = aceștia mici, care cred” arată nu pe cei mici în vârstă²⁹⁹, nici numai pe ucenici³⁰⁰, ci pe creștinii neînsemnați pentru lume, pe cei disprețuiți de farisei sau de alți puternici ai lumii: „numește mici nu pe cei cu adevărat mici, observă Sfântul Ioan Hrisostom, ci pe cei socotiți așa de cei mulți, pe cei săraci, pe cei neluați în seamă, pe cei necunoscuți (căci dacă este mic, cum de prețuiește mai mult decât lumea întreagă? Cum să fie mic, dacă este prieten lui Dumnezeu?), pe cei astfel socotiți de către judecata celor mulți”.

În acest caz se poate pune întrebarea dacă cuvântul versetului 42 este adresat ucenicilor, conducătorilor Bisericii, interzicându-le să smintească pe credincioșii cei mici și foarte mici sau se referă la smintirea celor credincioși, care vine dinafară. Cel de-al doilea pare, la o primă vedere, mai probabil, pentru că și în cuvântul precedent (v. 41) se vorbește despre aducerea unui pahar cu apă care vine dinafară. Trebuie însă să facem deosebire, atât cât ne este cu putință, între cuvântul inițial al lui Iisus și erminia sau aplicarea lui de către evanghelist și de Biserică. Avem și alte situații în Evanghelii în care, cuvinte ale lui Iisus îndreptate inițial împotriva fariseilor (de exemplu, cuvântul despre călăuza oarbă, Mt. 15, 14), sunt interpretate apoi în alt context al Evangheliilor ca referindu-se la creștini (același cuvânt despre călăuza oarbă este pus de Luca pe seama conducătorilor creștini: Lc. 6, 39). Așa și aici, se poate susține că cele ce se spun despre sminteală se referă inițial la smintelile care vin dinafară, care împiedică lucrarea misionară;

²⁹⁹ Că expresia îi indică pe cei mici cu vârsta susțin Grundmann, Billerbeck ș.a.. Același lucru spune și S. Agouridis, care susține în special că aici se înțeleg persoanele cu vârsta mai mică, care constituie o ceată specială în Biserica primară, o ceată care are o lucrare misionară; de altfel un suport misionar se găsește în întreaga unitate 9, 33-50; vezi articolul lui, „Νεολαῖοι, νεαροὶ ἱεραπόστολοι στήν ἀκολουθία τοῦ Ἰησοῦ”, ΔΒΜ 10 (1981), p. 10 ș.u..

³⁰⁰ Zigaben, Schmid, ș.a.; vezi și O. Michel, „μικρός”, ThWNT 4, 645; idem, „Diese Kleinen – Eine Jüngerbezeichnung Jesu”, ThSK 108 (1937-38), p. 401-405.

însă, în viața Bisericii și în textul evanghelistului, ele sunt mutate și aplicate asupra conducătorilor Bisericii, cărora li se pune în vedere faptul de a nu sminti pe creștinii simpli și smeriți.

Aceste gânduri se întăresc și mai mult dacă se are în vedere că Matei transmite, așa cum am notat, acest cuvânt în *Cuvântul eclesial* din capitolul 18 (versetul 6 „cine va sminti...”) și îl reia în 18, 10, „vedeți să nu disprețuiți pe vreunul din aceștia mai mici” („care cred în Mine”, adaugă anumite manuscrise), unde adaugă apoi și pilda oii pierdute și găsite (18, 12-14), care se referă la datoriile conducătorilor creștini și care se încheie cu cuvintele: „astfel nu este voia... ca să piară vreunul dintr-aceștia mici”, după codicele Q și textul bisericesc.

Prin urmare, cuvintele versetelor 41-42 sunt continuarea istorisirii despre exorcistul străin și despre întâietate. Ucenicii sunt îndemnați de Iisus să aibă atenția întoarsă către slujirea lor, în duhul jertfei și al Pătimirii, fugind de gândul că sunt singurii care săvârșesc minuni în numele lui Hristos. Dumnezeu poate să lucreze liber și nelegat: în numele lui Hristos cineva poate săvârși minuni, chiar dacă nu se află în cercul ucenicilor (în ciuda supărării acestora din urmă); această poziție a lui mărturisește că nu este împotriva lui Hristos, ci pentru El. De asemenea, de partea Lui este și cel ce dă un simplu „pahar cu apă” („rece”, așa cum adaugă Matei, accentuând și mai mult prețul darului în condițiile uscatei Palestine) creștinilor misionari, pentru că le ușurează lucrarea. Dimpotrivă, este de preferat auto-pedepsirea celor care împiedică viața normală sau activitatea misionară a creștinilor prin smintirea lor. Deopotrivă de aspră trebuie să fie și pedeapsa conducătorilor creștini care prin poziția lor sau prin nepăsare îi smintesc pe creștinii simpli și neînsemnați.

5.7.4. Biruirea smintelii prin jertfă (9, 43-48)

Mt. 18, 8-9; 5, 29-30

⁴³Și de te smintește mâna ta, tai-o că mai bine îți este să intri ciung în viață, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheena,

în focul cel nestins. ⁴⁴Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge. ⁴⁵Și de te smintește piciorul tău, taie-l, că mai bine îți este ție să intri fără un picior în viață, decât având amândouă picioarele să fii azvârlit în gheena, în focul cel nestins, ⁴⁶Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge. ⁴⁷Și de te smintește ochiul tău, scoate-l, că mai bine îți este ție cu un singur ochi în împărăția lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului. ⁴⁸Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge.

De la provocarea obiectivă a smintelii ne mutăm acum la sminteala subiectivă, despre care se vorbește în versetele 43-48 (vezi și Mt. 8, 8-9 și 5, 29-30). Matei urmează pe Marcu în 18,8-9, cu diferența distinctă că rezumă ultimele trei fraze ale ultimului la două, unind în prima frază cele despre sminteala adusă de mână și de picior, pe care Marcu le expune în două fraze diferite. Textul lui prezintă câteva greutăți de înțelegere pentru că, deși vorbește despre mână și despre picior, are „ἐκκοψὸν αὐτόν = taie-l pe el”³⁰¹. Să presupunem că cele despre sminteala din partea mâinii nu aparțin tradiției inițiale, ci sunt o adăugire de mai târziu, ca să realizeze armonizare cu textul paralel al lui Marcu? Întrebarea aceasta se intensifică și mai mult dacă avem în vedere că în textul paralel al aceluiași evanghelist (5, 29-30) se vorbește numai despre ochi (cel drept) și mână (cea dreaptă) și nu se face referire la picior. Probabil adăugarea mâinii în 18, 8 provine din 5, 30. Cu toate acestea, în tradiția manuscrisă nu se observă modificări sau adăugiri.

Trei dintre pasajele unității de text cercetată aici se întâlnesc și în *Predica de pe munte*; acestea sunt 9, 43 (= Mt. 5, 30), 9, 47 (= Mt. 5, 29) și 9, 50 (= Mt. 5, 13). Despre ultimul se va vorbi mai amănunțit în paragraful următor. Despre primele două, care se întâlnesc în afara *Predicii de pe munte* și în *Cuvântul eclesial*, putem susține că provin mai probabil din contextul istoric în care le integrează Marcu, adică din sfaturile de dinainte de Pătimire ale lui Iisus date ucenicilor. Aceste sfaturi se centrează pe dobândirea duhului

³⁰¹ Grafia „ἐκκοψὸν αὐτόν” (a manuscriselor textului bisericesc) sunt, foarte clar, o corectare pentru ocolirea greutății.

de jertfă, fără de care nici un ucenic nu se poate socoti vrednic de învățătorul care merge spre Pătimire. Tradiția ermineutică ortodoxă a recunoscut că prin mădularele trupului amintite mai sus (mâna, piciorul, ochiul) se înțelege o anume persoană dragă sau o legătură de prietenie³⁰². Deci, dacă sminteala care provine de la vreo persoană familiară sau de la un lucru folositor se face piedică pentru integrarea omului în viața cea nouă a Împărăției lui Dumnezeu, ea trebuie biruită prin jertfă³⁰³. La duhul jertfei se referă, de altfel, și cuvintele versetelor 49-50, care încheie unitatea 9, 33-50 și rezumă sensul ei.

5.7.5. Jertfa ca o caracteristică de bază a ucenicului (9, 49-50)

Mt. 5, 13; Lc. 14, 34-35

⁴⁹Căci fiecare (om) va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare. ⁵⁰Bună este sarea; dacă însă sarea își pierde puterea, cu ce o veți drege? Aveți sare întru voi și trăiți în pace unii cu alții.

Acest loghion³⁰⁴ și, mai exact, partea cuprinsă în versetul 50a, este transmis, de asemenea, și în *Predica de pe munte* (Mt. 5, 13) și la Lc. 14, 34-35. La Marcu însă este mai întins: cuprinde în plus versetele 49 și 50b. Se poate pune întrebarea care este, în acest caz, legătura filologică a evangheliștilor Matei și Luca cu

³⁰² În mod revelator adăugăm erminia lui Hrisostom: „Nu zice acestea despre mădulare, ci despre prieteni, despre cei ce ne stau aproape, care ne sunt necesari ca și mădularele..”. Această erminie se afla deja la Origen.

³⁰³ Este foarte specifică erminia psihologică și existențială pe care o dă Teofilact despre imaginile focului și viermelui din versetele 43-48: „Vierme și foc care arde pe păcătoși este conștiința fiecăruia și amintirea faptelor rușinoase din viața aceasta; care ca un vierme roade pe de-a-ntregul și ca un foc arde”.

³⁰⁴ Despre analiza istorică a formei și cea ermineutică a acestui loghion, vezi F. Hauck, „ἀλας”, *ThWNT* 1, p. 229; O. Cullmann, „Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?”, *RHPR* 37 (1957), p. 36-43 (= *Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 192-201).

Marcu. Dacă îl urmează, așa cum cred astăzi cei ce susțin „teoria celor două izvoare” pentru soluționarea problemei sinoptice, rămâne neexplicat de ce ei omit versetele 49 și 50b și de ce înlocuiesc construcția activă mai clară a lui Marcu („cu ce o veți drege?”) cu formele pasive „ἀλισθήσεται (va fi sărat)” – „ἀρτυσθήσεται (va fi dres)”, pentru al căror subiect (sarea, hrana) interpreții nu sunt de aceeași părere. Faptul că formele cuvântului la Matei și Luca prezintă între ele mai multe asemănări sau deosebiri față de cea a lui Marcu, ne duce la concluzia că acest loghion se afla și în izvorul Loghion-urilor, de unde l-au luat cei doi sinoptici. Avem deci un Loghion care se păstrează în două forme asemănătoare, cea a lui Marcu și cea a izvorului Loghion-urilor. Faptul că forma pe care o are Loghion-ul de la Marcu nu coincide cu cea a izvorului Loghion-urilor, întărește părerea că cel dintâi evanghelist nu prezintă ceva independent de izvorul Loghion-urilor, ci ia din Tradiția Bisericii.

Pentru înțelegerea sensului acestui loghion, trebuie să avem în minte ideea dominantă din unitatea 9, 33-50, care este duhul jertfei ce trebuie să-i stăpânească pe ucenici, având în vedere, desigur, și Pătımirea iminentă a lui Iisus. Versetul 49, „căci fiecare (om) va fi sărat cu foc”, este unul dintre pasajele cele mai grele ale Evangheliilor, lucru care se vede și din multele variante în care s-a păstrat în tradiția manuscrisă. Principalele variante sunt următoarele a) „πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται”, b) „πᾶσα γὰρ θυσία ἀλὶ ἀλισθήσεται”, c) „πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἀλὶ ἀλισθήσεται” și d) „omnia autem substantia consumitur”. Grafia care adaugă fraza din Lev. 2, 13 este clar o încercare de explicare a textului greu, în care, în câteva manuscrise, a fost înlocuită prima propoziție (vezi b). Grafia mai grea și, prin urmare, cea inițială, trebuie să fie socotită prima³⁰⁵.

³⁰⁵ Prima modificare este păstrată în man. Σιν, B, L, Δ, în câteva minuscule, în traducerea armeană și georgiană (W are „ἀλισγηθήσεται” în loc de „ἀλισθήσεται”), cea de-a doua în D, conform Lev. 2, 13, cea de-a treia în A, C, K, Π, Colecțiile bizantine și în câteva traduceri vechi (Θ are „πυρὶ ἀναλωθήσεται”, 1195 are „ἐν πυρὶ δοκιμασθήσεται”, X are „πυρὶ ἀλὶ ἀλισθήσεται”), iar cea de-a patra în itk; T. Baarda, „Mark 9, 49”, NTS 5 (1958-59), p. 318-321, presupune că este vorba despre o traducere greșită

„Foc”-ul prin care începe versetul 49 nu este focul „Gheenei” din versetele 43 și 48 care preced, ci se leagă de lucrarea eshatologică pe care a început-o Mesia pe pământ (vezi, de exemplu, Luca 12, 49: „Foc am venit să arunc pe pământ...”). De altfel, în predica lui Ioan Botezătorul se prevestește și se descrie lucrarea lui Mesia prin imaginea focului (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16); într-un loghion cu siguranță „nescris”, pus pe seama lui Iisus de către Origen, Didim și Evanghelia gnostică după Toma, citim: „Cel ce e aproape de Mine, e aproape de foc, iar cel ce e departe de Mine este departe de Împărăție”³⁰⁶. Deci tradiția creștină primară descrie lucrarea eshatologică a lui Iisus ca Mesia tradiția creștină primară prin imaginea focului.

Cu „ἀλισθήσεται (va fi sărat)” de la sfârșitul versetului 49 se leagă imediat versetul 50a care urmează: „Bună este sarea; dacă însă sarea își pierde puterea, cu ce o veți drege?”. Care este aici sensul sării? Dacă am fi avut acest cuvânt separat de întreg contextul său, am fi încercat să îl explicăm începând de la înțelesul sării în limbajul simbolic al vremii³⁰⁷. Sarea era simbolul durabilității, al vredniciei și al puterii dumnezeiești, de aceea și legământul pe care l-a încheiat Dumnezeu cu Israel este caracterizat ca „legământul sării” (Num. 18, 19; II În paralel 13, 5); de asemenea, în cadrul cultului, fiecare jertfă se condimenta cu sare ca să fie plăcută lui Dumnezeu și scutită de influența demonilor (Lev. 2, 13; Ieș. 30, 35; Iez. 43, 21); copiii nou-născuți se ungeau cu sare (Iez. 16, 4); în viața de zi cu zi, sarea este elementul neapărat necesar care asigură bunul gust al hranei (Iov 6, 6). Prin urmare, nu este deloc ciudat că mai târziu iudaismul va socoti Tora (Legea) ca sarea, fără de care nu poate să existe lumea³⁰⁸.

din prototipul aramaic și propune ca fraza să se citească în felul următor „Πᾶς γὰρ πυρὶ βαπτισθήσεται – căci tot [omul] se va boteza cu foc” (Vezi Mt. 3, 13; Lc. 3, 17).

³⁰⁶ Anumiți cercetători socotesc loghion-ul acesta din *Evanghelia după Toma* un loghion autentic al lui Iisus; vezi, de ex., J.B. Bauer, „Das Jesuswort 'Wer mir nahe ist'”, ThZ 1959, p. 446-450.

³⁰⁷ Despre simbolismul sării, vezi Hauck, ἄλας, ThWNT 1, p. 229.

³⁰⁸ Billerbeck 1, 235.

Dincolo însă din simbolisme pe care le avea sarea în limbajul epocii, înțelegerea *loghion*-ului nostru – singurul loc în Evanghelii în care se folosește cuvântul „sare” – este ajutată foarte mult de contextul în care se păstrează. În versetele 42-48 este vorba, așa cum deja am notat, despre tăierea și, prin urmare, despre jertfirea membrilor folositoare ale trupului omului, când acestea se fac pricină de sminteală și îl duc pe om afară din lumea cea nouă a Împărăției lui Dumnezeu. Fiecare om, continuă versetul 49, va trece prin focul încercării. Dacă avem în vedere faptul că aceste cuvinte ale lui Iisus sunt adresate în principal ucenicilor (cu înțelesul mai larg al termenului, adică al celor care Îl urmează pe Iisus), atunci înțelesul versetului este încă și mai exact. Fiecare ucenic care voiește să fie ucenic vrednic al lui Iisus va fi încercat prin focul jertfei, al lepădării și negării de sine, al pătimirii, așa cum și fiecare jertfă – adaugă câteva manuscrise – se condimentează cu sare ca să fie plăcută lui Dumnezeu, conform Levitic 2, 13. Sarea cu care se condimentează ucenicul este duhul jertfirii de sine și al lepădării totale de sine, pentru a-i sluji pe oameni după modelul lui Iisus, care slujește omenirea prin jertfa de pe cruce. Ucenicul care nu „se sarează” cu duhul jertfei, adică nu își ridică crucea pătimirii și a jertfei, seamănă cu sarea care și-a pierdut însușirea ei și a devenit „nesărată”. În cazul acesta „cu ce o veți drege?” înseamnă „ce este ceea ce îl va face pe ucenicul lui Iisus un adevărat ucenic, dacă el își pierde elementul său constitutiv prin excelență, duhul jertfei?”. Astfel, dobândește înțeles și îndemnul din versetul 50b: „Aveți sare întru voi și trăiți în pace unii cu alții”, pe care putem să îl înțelegem în contextul cuvintelor în care este expus în felul următor: dacă aveți duhul jertfei și al slujirii, imitând pe Fiul Omului, despre a Cărui pătimire iminentă este vorba cu puțin mai înainte în Evanghelia lui Marcu (8, 31; 9, 31), vor înceta certurile dintre voi despre cine e „mai mare” (vezi 9, 34) și veți avea pace între voi.

Același înțeles îl are cuvântul și în Evanghelia după Luca (14, 34-35), unde din contextul cuvintelor în care este spus, se trage concluzia că elementul de bază al ucenicului este jertfa, negarea „tuturor celor ce sunt ale sale”, apoi, desigur, din

evaluarea precedentă a greutateii și a măsurării puterilor care se cer pentru lucrarea și misiunea ucenicului. Dacă ucenicul nu-și împlinește această misiune, este nefolositor ca și sarea stricată – „μωράνθεν”. Faptul că și în Evanghelia după Matei (5, 13) acest *loghion* al lui Iisus are același sens este mărturisit de faptul că el este așezat imediat după Fericirea celor prigoniți „pentru dreptate”, a celor care suferă și sunt izgoniți din cauza lui Iisus („pentru Mine”). În Matei, desigur, formularea cuvântului vedește o perspectivă eclesiologică și un ton misionar: nu sunt îndemnați ucenicii să aibă sare, ci ei înșiși sunt identificați cu sarea („voi sunteți sarea pământului”), pentru că prin „faptele lor bune” ei păstrează omenirea și slăvesc „pe Tatăl Cel din ceruri” (5, 16). Dacă ucenicii și Biserica încetează să mai prezinte „fapte bune”, atunci seamănă cu sarea care și-a pierdut calitatea ei de condimentare și valoarea³⁰⁹.

Pe cât de paradoxal este fenomenul de a-și pierde sarea calitatea ei de condiment, tot așa este și pentru ucenicii lui Iisus faptul de a pierde duhul jertfei, „potrivindu-se cu acest veac” (Rom. 12, 2). Dacă „se strică” așa, nu mai folosesc la nimic altceva „decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni” (Mt. 5, 13). O astfel de călcare în picioare a celor sfinte și cuvioase din cauza creștinilor „nesărați” și „ne-buni la nimic”, cunoaște epoca noastră la scară mare. Condamnarea lumii prin cuvinte este o soluție ușoară; slujirea lumii prin fapte, cu duhul jertfei, este soluția mai grea – dar și conformă cu exemplele și jertfa Începătorului Bisericii.

³⁰⁹ Părinții tâlcuitori amintesc *loghion*-ul din Mt. 5, 13 („voi sunteți sarea...”) și, subliniind puterea de ținere și păstrare a mâncărilor pe care o are sarea, vorbesc despre însușirea corespondentă și trimiterea ucenicilor în lume: „Căci dacă suntem lumină și drojdie și luminători și sare, trebuie să luminăm, nu să întunecăm; să îmbrățișăm, nu să paralizăm” (Hrisostom) sau îi socotesc pe ucenici ca sare a pământului „ca cei ce lucrează virtuțile grăite în Fericiri” (Anonim, la Cramer 1, 33), iar Chiril al Alexandriei caracterizează ca sare „cuvintele dumnezeiești și mântuitoare, pe care dacă nu le luăm în seamă, vom fi nebuni și fără minte, și cu desăvârșire nefolositori”.

5.8. Discuția cu fariseii despre despărțirea soților (10, 1-12)

Mt. 19, 3-9

¹Și sculându-Se de acolo, a venit în hotarele Iudeii, de cealaltă parte a Iordanului, și mulțimile s-au adunat iarăși la El și iarăși le învăța, după cum obișnuia. ²Și apropiindu-se fariseii, Îl întrebau, ispitindu-L, dacă este îngăduit unui bărbat să-și lase femeia. ³Iar El, răspunzând, le-a zis: Ce v-a poruncit vouă Moise? ⁴Iar ei au zis: Moise a dat voie să-i scrie carte de despărțire și să o lase. ⁵Și răspunzând, Iisus le-a zis: Pentru învățarea inimii voastre, v-a scris porunca aceasta; ⁶Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. ⁷De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa. ⁸Și vor fi amândoi un trup; așa că nu mai sunt doi, ci un trup. ⁹Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu mai despartă. ¹⁰Dar în casă ucenicii L-au întrebat iarăși despre aceasta. ¹¹Și El le-a zis: Oricine va lăsa pe femeia sa și va lua alta, săvârșește adulter cu ea. ¹²Iar femeia, de-și va lăsa bărbatul ei și se va mărita cu altul, săvârșește adulter.

Pericopa în discuție³¹⁰ este formată din: a) însemnarea geografică a evanghelistului (versetul 1), după care Iisus părăsește Galileea și merge în ținutul Iudeii; b) discuția aprinsă (*Streitgespräche*) pe care o provoacă fariseii în legătură cu problema despărțirii soților (divorțului) (v. 2-9); și c) învățătura lui Iisus către ucenici pe aceeași temă (v. 10-12). Se pare că evanghelistul, în unitatea mai generală a pregătirii pentru Pătimire, introduce un șir de învățături ale lui Iisus despre

³¹⁰ Vezi G. Delling, „Das Logion Mk 10, 11 und seine Abwandlungen im NT”, NT 1 (1956), p. 263-274; J. Dupont, *Mariage et divorce dans L'Évangile*, 1958; H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT*, 1967; H. Greeven, „Ehe nach dem NT”, NTS 15 (1968/69), p. 365-368; F.J. Leenhard, „Les femmes aussi... (à propos du billet de répudiation)”, RThPh 1969, p. 31-40; E. Bammel, „Mark 10, 11f und das jüdische Eherecht”, ZNW 61 (1970), p. 95-101; B. Schaller, „Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der Synoptischen Überlieferung”, *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift J. Jeremias*, 1970, p. 226-246. Idem, „Commits adultery 'with her' not 'against her' – Mark 10, 1”, ExpT 83 (1972), 107-108.

căsătorie (cap. 10, 1-12), despre copii (13-26) și despre avere (17-31). Discuția cu fariseii o transmite și Matei (cap. 19, 3-9), care o leagă și de cuvintele referitoare la fameni (19, 10-12), pe care ceilalți sinoptici nu le au, în timp ce Luca omite discuția cu fariseii despre divorț și păstrează într-un context cu totul diferit cuvântul despre nedizolvabilitatea căsătoriei (Lc. 16, 18), paralel cu Mt. 5, 32.

Este clară, în însemnarea geografică a versetului 1, intenția evanghelistului de a prezenta trecerea lui Iisus, după sfârșitul activității galileene, în regiunea Pătimirii. Prin „sculându-se de acolo” înțelege clar Capernaumul (v. 9, 33), deși este neclară tradiția manuscrisă despre definirea regiunii în care se deplasează: „în hotarele Iudeii, [și] de cealaltă parte a Iordanului”. Un lucru este cu desăvârșire sigur: că Iisus merge împreună cu ucenicii Săi către Ierusalim (10, 32). De aceea și multe manuscrise corectează fraza de mai sus, pentru a arăta sensul și diagrama geografică clară, în felul următor: „în hotarele Iudeii prin [ținutul] din cealaltă parte a Iordanului”³¹¹. Această diagramă presupune obiceiul încetățenit de a se ocoli Samaria, mergând din Galileea în Iudeea. Grafia manuscriselor vechi, „καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου”³¹², este socotită de critici mai autentică, în timp ce grafia deopotrivă de mărturisită, „εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου”³¹³, este socotită o încercare de armonizare cu Mt. 19, 1. Credem însă că această din urmă grafie este cea corectă; „καὶ” din scrierea precedentă se poate să fi intrat în text fără voie, „prin atracție” față de ceilalți trei „καὶ” ai versetului. Conform cu aceasta, Iisus se află în ținutul de dincolo de Iordan, adică în Perea, care în acea vreme aparținea din punct de vedere administrativ de Iudeea.

Întrebarea fariseilor în versetul 2, „dacă este îngăduit unui bărbat să-și lase femeia”, urmată de precizarea evanghelistului

³¹¹ A, K, X, Π, 700 ș.a., în principal bizantine cu text continuu și câteva Colectii.

³¹² Σ1v, B, C*, L, Ψ, 892, 1009, traduceri copte.

³¹³ C2, D, W, Δ, Θ, f1, f13, 28, ș.a., precum și majoritatea Colectiilor bizantine și multe traduceri vechi.

despre intențiile celor ce întrebau („ispitindu-L”), presupune dispute ale iudeilor acelei epoci în jurul acestei teme și conține intenția interlocutorilor, fie de a-L duce pe Iisus într-o poziție care, eventual, ar fi fost opusă altor păreri care circulau, fie – dacă deja știau părerea lui Iisus, cum presupune Gnika – să îl pună în opoziție cu Legea care permitea divorțul. În realitate, școala austeră a lui Șamai permitea divorțul numai în caz de adulter, în timp ce școala mai flexibilă a lui Hilel dădea o interpretare mai largă la Deut. 24, 1 – „că a aflat în ea un lucru urât”, care „lucru urât” putea să se întindă până la mâncarea rău gătită sau arsă.

Iisus răspunde la întrebare printr-o altă întrebare, referitoare la ce prevede Legea lui Moise despre această problemă (v. 3). Astfel, în timp ce fariseii pun problema din punctul de vedere al drepturilor omenești, mai ales cele ale bărbaților, Iisus îi întreabă care este porunca lui Dumnezeu (Schweizer). La răspunsul interlocutorilor Săi (v. 4), că Legea dă posibilitatea bărbatului să se despartă de soție dându-i „carte de despărțire”³¹⁴,

³¹⁴ În iudaismul contemporan lui Iisus exista posibilitatea căsătoriilor succesive, cu inițiativa bărbatului de a-și „slobozi” femeia, pentru a se căsători cu alta, dându-i însă un fel de certificat („carte de despărțire/de lepădare), ca prin acesta ea să fie liberă să contacteze altă căsătorie. În „cartea de despărțire” trebuia să fie scris numele celui care dezlega, al celei dezlegate, data etc.. Billerbeck dă textul unui astfel de certificat: după dată și nume urmează cuvintele: „Și acum te izgonesc pe tine (numele), fiica lui (numele), ca să fii liberă și stăpână pe tine însăși, să mergi și să te căsătorești cu orice bărbat vrei și nimeni să nu poată să îți interzică din această zi până în veșnicie. Iată ești liberă și din partea mea este actul acesta de izgonire și actul de despărțire și scrisoarea de dezlegare”. Urmează semnătura bărbatului precum și semnăturile a doi martori. Revocarea acestei scrisori nu era posibilă, nici reunirea celor despărțiți în acest fel. Mai multe despre tema aceasta, vezi la Billerbeck 1, 303-311; G.F. Moore, *Judaism* 2, 119-140; G. Dellinger, *RAC* 4, 707-719, și Exkursus nr. 11 în Comentariul lui Gnika 2, 77-78. În anumite cercuri iudaice austere (de ex., la Esenieni) bărbații care contactau o a doua căsătorie erau condamnați (vezi 4, 21, unde însă nu este clar dacă textul se întoarce împotriva poligamiei sau împotriva celei de-a doua căsătorii a bărbatului după despărțirea de prima sa soție).

un fel de certificat (se referă clar la Deut. 24, 1-4), Iisus face următoarele observații (v. 5-9): inseparabilitatea căsătoriei este planul inițial al lui Dumnezeu, fiind mărturisită încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi (Fac. 1, 27; 2, 24) – a se nota că Fac. 2, 24 este invocat și de Apostolul Pavel în Efes. 5, 31. Posibilitatea despărțirii pe care o prevede Legea lui Moise, desigur Legea pe care tot Dumnezeu a dat-o, este o concesie datorată „învârtoșării inimii” iudeilor, pentru că înaintea pericolului eventual al tratării neomenești a femeii de către bărbatul căruia ea îi aparținea ca un bun al său, conform cu părerile epocii care au fost continuate pentru încă multe secole, rânduiala mozaică a Deuteronomului constituie o concesie binefăcătoare. Dacă fariseii invocă Legea mozaică pentru a-L pune pe Iisus în opoziție cu ea, ca să se încurce în discuțiile rabinilor epocii, Iisus îi readuce la ordinea inițială a creației. Dacă folosirea sau folosirea abuzivă a concesiilor din iconomia Legii creează o stare generală, revenirea la ordinea inițială creatoare este lucrarea lui Iisus, Care îl creează din nou pe om și îi dă putința de a se încadra în lumea cea nouă a lui Dumnezeu.

Discuția continuă cu ucenicii „în casă” (v. 10-12). Este cunoscut deja cadrul extern al povestirii lui Marcu. Disputele lui Iisus cu iudeii (*Streitgespräche*) se schimbă în continuare în învățătură către ucenici. Cuvintele lui Iisus sunt rezumate de evanghelist în versetul 11 la modul absolut și autoritar: „Oricine va lăsa pe femeia sa și va lua alta, săvârșește adulter cu ea”³¹⁵. În această formulare exclusivistă a lui Iisus, după evanghelistul Marcu – care păstrează mai degrabă *loghion*-ul inițial al lui Iisus – se adaugă numai o singură împrejurare, după relatarea paralelă a lui Matei, care permite ruperea căsătoriei: „în afară

Cât despre poligamie, se pare că era tolerată (după cum reiese din Vechiul Testament și Talmud), dar în timpurile lui Iisus nu era răspândită, în principal pentru greutățile economice, vezi Billerbeck 3, 647 și Iosif Flaviu, *Arheologia Iudaică* 17, 1, 2; *Războiul iudaic* 1, 24, 2.

³¹⁵ Expresia „ἐπ' αὐτήν” o socotim, ca și cei mai mulți interpreți, ca referindu-se la prima soție; părerea contrară se poate citi în articolul lui B. Schaller, „Commits adultery 'with her' not 'against her' Mk 10, 11”. *ExpT* 83 (1972), p. 107-108, unde Schaller scoate, ca argumente pentru această părere, pasaje din *Πράξεις Θωμά* 56, *Ἀποστολικά Διατάγαι* 1, 3.

de desfrânare – μή ἐπὶ πορνείᾳ” (Mt. 19, 9 vezi și Mt. 5, 32 „παρεκτός λόγου πορνείας - în afară de pricină de desfrânare”). Aceste cuvinte au stârnit multe discuții între comentatori. Comentatorii romano-catolici, în încercarea lor de a-și întemeia biblic refuzul Bisericii Romano-catolice de a permite divorțul, fie socotesc aceste cuvinte ca un adaos al lui Matei sau ca un limbaj care a intrat mai târziu în text, fie îl interpretează în mod conciliant (chiar și în cazul adulterului!), fie susțin că aceste cuvinte ale lui Iisus fundamentează izgonirea soției de către bărbat, nu însă și a doua nuntă a aceluia.

Câțiva comentatori protestanți interpretează aici cuvântul „desfrânare” ca și în F. A. 15, 20, cu înțelesul căsătoriilor interzise de Levitic 18,6-18 și susțin că aceste cuvinte fundamentează posibilitatea desfacerii căsătoriei creștinilor, care înainte de a îmbrățișa noua credință încheiaseră o căsătorie cu o persoană înrudită – lucru permis în lumea păgână, nu însă și conform cu rânduile Scripturii. Comentatorii ortodocși, fără a încerca să adapteze cuvintele lui Iisus la practica Bisericii, ci interpretând practica aceleia ca o urmare și o aplicare a cuvintelor lui Iisus, susțin ca singura excepție pentru indisolubilitatea căsătoriei cazul adulterului.

Semne de întrebare logice ridică și cuvintele versetului 12, care lipsesc de la ceilalți evangheliști: „Iar femeia, de-și va lăsa bărbatul ei și se va mărita cu altul, săvârșește adulter”. Avea femeia dreptul, în lumea iudaică, să rupă căsătoria? Un astfel de drept nu este mărturisit în texte, iar cazurile Irodiadei și Salomeei, pe care le relatează Iosif Flaviu³¹⁶, sunt excepții care provin din lumea puterii; de altfel, însuși Iosif Flaviu, care le povestește, notează că acestea s-au făcut „nu după legea iudaică; căci a face aceasta este [treaba] bărbatului, prin fire, iar femeii nu-i este permis, înaintea bărbatului, să se despartă de cel ce a luat-o în căsătorie”³¹⁷. Grafia anumitor manuscrise, „καὶ ἐὰν αὐτὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς” (și dacă aceasta a ieșit de la bărbatul ei...) ³¹⁸, constituie încercarea reducerii cuvântului la

³¹⁶ *Arheologia iudaică* 15, 259 ș.u. 18, 136 ș.u..

³¹⁷ Idem, 15, 259.

³¹⁸ D, f¹³ (Δ), (28), 565, (700), it.

obiceiurile iudaice, ca iarăși bărbatul să fie cel ce dezleagă căsătoria. Versetul 12 presupune poate, după părerea anumitor interpreți, dreptul din lumea greco-romană sau chiar a iudaismului din Egipt, dar, în orice caz, condiții din lumea din afara Palestinei³¹⁹. Dreptul roman, pe lângă duritatea sa, permitea femeilor, la sfârșitul perioadei democrației, să aibă același drept de a dezlega căsătoria ca și bărbații³²⁰. Pentru faptul că cele spuse în versetul 12 se fac ecoul dreptului roman, necunoscut în Palestina, mulți comentatori, în principal adepți ai metodei istorice a Criticii Formei, pun proveniența *loghion*-ului pe seama câtorva comunități creștine eleniste din afara Palestinei³²¹. Cu toate acestea, paralelismul dintre versetele 11 și 12, cunoscut în general din tehnica paralelismului în învățătura lui Iisus, ne face să ne îndoim de părerea acestora despre crearea *loghion*-ului într-o comunitate creștină elenistă afară din Palestina. Credem că e posibil ca prin acest cuvânt al lui Iisus să se arate situațiile comunităților creștine „dintre neamuri” în Palestina. Totuși, lipsa versetului 12 de la ceilalți sinoptici, intensifică problema corect semnalată – dar multumitor rezolvată – de către comentatorii actuali.

³¹⁹ Dimpotrivă, E. Bammel, *op. cit.*, p. 95-101, încearcă să arate, fără însă să fie urmat și de alți interpreți, că posibilitatea divorțului cu inițiativa femeii exista în anumite cercuri iudaice din Palestina, dar în cele din urmă a fost desființată de rabini.

³²⁰ Vezi J. Balsdon, *Ρωμαῖες γυναῖκες*, trad. gr. N. Petroheilos, 1982, p. 282 ș.u..

³²¹ Interesantă – chiar dacă arbitrară – este analiza istorică a formei cuvântului despre divorț pe care o face G. Delling, care susține că *loghion*-ul a trecut prin următoarele etape: a) Cea mai veche formă a sa, dusă până la Iisus, este Mc. 10, 11 (din care foarte rapid a fost eliminat „ἐπ’ αὐτὴν”, care nu există la ceilalți evangheliști); *loghion*-ul a fost completat b) la Lc. 16, 18 și c) la Mt. 19, 9; d) s-a prelucrat ulterior, Mt. 5, 32, prin adăugarea lui „afară de pricină de desfrânare” (cum s-a adăugat și la Mt. 19, 9 „în afară de desfrânare”); în sfârșit Mc. 10, 11 – independent de schimbările făcute la ceilalți sinoptici – a fost completat cu 10, 12. Delling mărturisește însă că nu este ușor să se constate distanțele temporale între diversele schimbări și completări; vezi articolul sau, „Das Logion Mark 10, 11...” , p. 267-274, în special p. 273, nota 1.

5.9. Iisus binecuvintează copiii (10, 13-16)

Mt. 19, 13-15; Lc. 18, 15-17

¹³Și aduceau la El copii, ca să-și pună mâinile peste ei, dar ucenicii certau pe cei ce-i aduceau. ¹⁴Iar Iisus, văzând, S-a mâhnit și le-a zis: Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este împărăția lui Dumnezeu. ¹⁵Adevărat zic vouă: Cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea. ¹⁶Și, luându-i în brațe, i-a binecuvântat, punându-și mâinile peste ei.

Prin episodul pe care evanghelistul îl povestește și care aparține momentelor celor mai gingașe ale vieții lui Iisus, se prevestește atitudinea pozitivă a creștinismului față de copii, în antiteză cu duritatea cunoscută în această privință a lumii vechi. Ucenicii, împărtaşind vădit concepțiile vremii lor, că nu trebuie să se întrerupă lucrul învățaturii de către persoane cu vrednicie mică, cum sunt copiii, împiedică și dojenesc mamele care își aduc copiii la Iisus ca să îi binecuvinteze (v. 13)³²². Iisus este nemulțumit de această purtare a ucenicilor Săi și, firesc, de mentalitatea al cărei ecou se face această împrejurare, și zice: "Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este Împărăția lui Dumnezeu" (v. 14). Înainte de a tâlculi aceste cuvinte, trebuie să avem în vedere că Sfinții evangheliști nu înșiruie numai pentru istorie cuvintele lui Iisus, ci pentru că acestea se leagă direct cu viața Bisericii vremurilor lor. Împrejurările și condițiile în care trăiește Biserica cer amintirea cuvintelor Începătorului ei legate de acelea, ca să se arate că practica ei se întemeiază pe Însuși Iisus Hristos. În cazul versetului nostru, mutând această observație generală, înseamnă că evanghelistul nu urmărește să descrie poziționarea sentimentală a lui Iisus față de familie și de copii, ci să lege cuvintele lui Iisus de o anumită practică a Bisericii. Astfel,

³²² În lumea iudaică din acea vreme era un semn dacă mamele erau duse de copiii lor la rabini ca să primească binecuvântare; în timpul Sabatului sau la marile sărbători, copiii puteau lua binecuvântare și de la tatăl familiei înainte de masa de seară; vezi, despre aceasta, la Billerbeck I, p. 807 ș.u..

credem că este îndreptățită părerea anumitor comentatori³²³, care văd în acest verset răspunsul lui Iisus la întrebarea membrilor Bisericii, dacă trebuie să se boteze copiii mici. Evanghelistul subliniază prin această scenă faptul că Iisus nu numai că nu i-a împiedicat, ci dimpotrivă, a încurajat aducerea la El a tinerelor vlăstare ale familiei, de aceea și Biserica nu poate decât să primească pruncii în sânurile ei prin botez, urmând fapta Întemeietorului ei. Legătura relatării noastre cu botezul se întărește și prin observația de natură filologică, anume aceea că verbul „κωλύειν” (a opri, a stopa, a împiedica) (v. 14) se află în Noul Testament în relatările în care se vorbește despre botez (de ex., F. A. 8, 36: „Iată apă; Ce mă împiedică să fiu botezat?”; F. A. 10, 47: „Poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi?”; vezi și Mt. 3, 14), precum și prin observația că evanghelistul Luca, în relatarea sa paralelă, în loc de cuvântul „παῖδες” (copii), redă cuvântul „βρέφη” (prunci) (18, 15).

În continuare, Iisus, respingând poziția epocii Sale față de copii, care vedea în copil numai „posibilul” viitor om matur, îl socotește pe copil ca modelul cu care trebuie să se asemene orice om ca să intre în realitatea cea nouă a Împărăției lui Dumnezeu: „Adevărat zic vouă: Cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea” (v. 15). Este cunoscut cum copilul, fiind neputincios, nu se bazează pe puterile lui, ci are încredere nelimitată în cei mai mari ca el. Părinții Bisericii, fie tâlcuind acest verset, fie având ca pretext alte pasaje din Scriptură, în care se vorbește despre copii, subliniază ca însușiri caracteristice ale copilului: neipocrizia, nepătimirea și smerenia

³²³ Vezi Schniewind, la pasaj; O. Cullmann, *Baptism in the N. Testament*, 1961, p. 25 ș.u.; J. Jeremias, „Mc 10, 13-16 und die Übung der Kindertaufe in der Kirche”, *ZNW* 40 (1941), p. 243-245; idem, *Die Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten*, 1958, p. 61-68. Ph. H. Menoud, „Le baptême des enfants dans l' Eglise ancienne”, *Verbum Caro* 11 (1948), p. 15-26. Părerea despre botezul copiilor o combate J. Sauer, care susține că din pericopă reiese că și copiii trebuie călăuziți la Hristos și la Biserică pentru vindecare; vezi articolul său: „Der ursprüngliche 'Sitz im Leben' von Mk 10, 13-16”, *ZNW* 72 (1981), p. 27-50.

(Sfântul Ioan Hrisostom), încrederea, nerăutatea și nepomenirea răului (Teofilact), lipsa slavei deșarte, a iubirii de întâietate și a aroganței (Zigaben), neîntristarea (Origen), nemișcarea lor spre plăcerile trupesti (Didim Alexandrinul) ș.a.m.d.. Cea care cuprinde toate aceste însușiri ale copiilor este smerenia, adică sentimentul neputinței și al încrederii nelimitate în cei mai mari. Oamenii care au sentimentul sărăciei lor și al dependenței lor de mila lui Dumnezeu intră în Împărăție. Acel „ca un copil” (care amintește de paulinul „nu fiți copii la minte. Fiți copii când e vorba de răutate”, I Cor. 14, 20) îl explică Teofilact în felul următor: „Vezi, nu a zis a acestora este Împărăția, ci a unora ca aceștia, aceasta este a celor ce au ca nevoie nerăutatea, pe care copiii o au din fire”. Prin urmare, cineva intră în Împărăția lui Dumnezeu atunci când o primește cu nerăutate, cu smerenie și cu celelalte virtuți pe care le semnaleză Părinții și, în principal, prin dependența totală de Dumnezeu Tatăl, adică atunci când o primește ca pe un dar al lui Dumnezeu, supunându-se voii Lui, pe care a descoperit-o Iisus Hristos prin învățătura și fapta Sa.

5.10. Discuția despre viața creștină (10, 17-31)

Mt. 19, 16-30; Lc. 18, 18-30

¹⁷Și când ieșea El în drum, alergând la El unul și îngenunchind înaintea Lui, Îl întreba: Învățătorule bun, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică? ¹⁸Iar Iisus i-a răspuns: De ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu. ¹⁹Știi poruncile: Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu furi, să nu mărturisești strâmb, să nu înșeli pe nimeni, cinstește pe tatăl tău și pe mama ta. ²⁰Iar el I-a zis: Învățătorule, acestea toate le-am păzit din tinerețile mele. ²¹Iar Iisus, privind la el cu dragoste, i-a zis: Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând crucea, vino și urmează Mie. ²²Dar el, întristându-se de cuvântul acesta, a plecat mâhnit, căci avea multe bogății. ²³Și Iisus, uitându-Se în jur, a zis către ucenicii Săi: Cât de greu vor intra bogății în împărăția lui Dumnezeu! ²⁴Iar ucenicii erau uimiți de cuvintele Lui. Dar Iisus, răspunzând iarăși, le-a zis: Fiilor, cât de greu este celor ce

se încred în bogății să intre în împărăția lui Dumnezeu! ²⁵Mai lesne este cămilei să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în împărăția lui Dumnezeu. ²⁶Iar ei, mai mult uimindu-se, ziceau unii către alții: Și cine poate să se mântuiască? ²⁷Iisus, privind la ei, le-a zis: La oameni lucrul e cu neputință, dar nu la Dumnezeu. Căci la Dumnezeu toate sunt cu putință. ²⁸Și a început Petru a-I zice: Iată, noi am lăsat toate și Ți-am urmat. ²⁹Iisus i-a răspuns: Adevărat grăiesc vouă: Nu este nimeni care și-a lăsat casă, sau frați, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau țarine pentru Mine și pentru Evanghelie, ³⁰Și să nu ia însutit - acum, în vremea aceasta, de prigoniri - case și frați și surori și mame și copii și țarine, iar în veacul ce va să vină: viață veșnică. ³¹Și mulți dintre cei dintâi vor fi pe urmă, și din cei de pe urmă întâi.

Discuția lui Iisus cu un om oarecare, cu siguranță iudeu („tânăr” după Matei, „dregător, „bogat foarte” după Luca), se păstrează la toți cei trei sinoptici și exact după cuvintele despre divorț și binecuvântarea copiilor, astfel încât aceasta i-a făcut pe anumiți comentatori să susțină că Iisus, în unitatea acestor relatări ia poziție față de problema nunții, a familiei, a averii. Totuși, relatarea noastră³²⁴ precede cea de-a treia vestire a Pătimirii și subliniază cererea de a-l urma pe Iisus pe drumul cel greu al lepădării de toate și al asumării crucii.

Intențiile interlocutorului lui Iisus nu par să fie rele, așa cum reiese din verbul „γονυπετήσας” (îngenunchind) din versetul 17, din felul cum Îl strigă „Învățătorule bun”, precum și din informația versetului 21: „Iar Iisus privind la el cu dragoste”. Iisus are înaintea Sa un om simpatic, care își împlinea cu acrivie datoriile sale religioase, ținând legea mozaică, dar care nu poate să înțeleagă revendicarea totală a lui Dumnezeu pentru întreg omul, și nu numai pentru anumite manifestări ale lui, fie și cele fundamentale. Această revendicare totală o descoperă Însuși

³²⁴ Vezi W. Zimmerli, „Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben”, *EvTh* 19 (1959), p. 90-97; N. Walter, „Zur Analyse von Mc 10, 17-31”, *ZNW* 53 (1962), p. 206-218; G. Theissen, „Wir haben alles verlassen (Mc 10, 28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der Jüdisch – palästinischen Gesellschaft des 1. Jhr. Nach Christus”, *NT* 19 (1977), p. 161-169.

Iisus Hristos. Vorbitorul îl numește pe Iisus „Învățător bun”, folosind o chemare necunoscută pentru rabinii din Palestina (atâta timp cât există paralele iudaice), dar cunoscută în lumea grecească (în forma „ὁ ἀγαθός - o, bunule, ὁ βέλτιστος - o, îmbunătățitule”); La folosirea acestui epitet este dus, după cum tâlcuiesc anumiți Părinți, de impresia pe care i-o insuflase bunătatea și delicatețea lui Iisus față de copiii din relatarea precedentă. Întrebarea „ce să fac ca să moștenesc viața veșnică” presupune concepția iudaică că viața veșnică se dobândește prin faptele omului³²⁵ și această întrebare se află la antipodul adevărului pe care îl descoperă Iisus, că viața veșnică este darul lui Dumnezeu făcut omului. Astfel, schimbul de cuvinte ne amintește în mod autentic de constatarea versetului 15 al relatării precedente („Adevărat zic vouă, cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil...”). „Viața veșnică”, după învățătura iudaică, este viața veacului viitor care începe cu învierea morților. După învățătura lui Iisus, viața veșnică se dăruiește de Dumnezeu deja din prezent ca să se continue în viitor fără să fie împiedicată de faptul biologic al morții. Acest înțeles al vieții domină în Evanghelia după Ioan și coincide, în fond, cu înțelesul Împărăției lui Dumnezeu de la sinoptici.

Iisus, simțind că interlocutorul Său Îl socotește simplu un învățător bun și nu ca pe Dumnezeu cel revelat, refuză caracterizarea de „bun”, desigur, nu pentru că nu este bun, ci pentru că vrea să întoarcă atenția celui cu care discută către Dumnezeu, izvorul oricărui lucru bun (v. 18). În acest refuz nu trebuie să căutăm prelungiri hristologice mai adânci despre conștiința de sine a lui Iisus în relație cu Dumnezeu Tatăl deoarece, dincolo de referirea pe care o face la Dumnezeu prin cuvântul la care tocmai ne-am referit în prealabil, El vrea să

³²⁵ Comentatorii fac trimitere la realitatea din Talmud Berackoth 28b, unde la întrebarea „ce trebuie să fac ca să intru în viață și să devin părtaș al ei”, se dă răspunsul că, după Iez. 33, 15, trebuie să trăiești păzind poruncile lui Dumnezeu și să nu săvârșești nedreptăți. Vezi W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 90-97. Expresia „a moșteni viața veșnică” este mărturisită în lumea iudaică; vezi, de ex., Ps. lui Sol. 3, 16; 14, 6,10; I Enoh 38, 4; 40, 9; 48, 3; II Mac. 7, 9; IV Mac. 15, 3.

amintească interlocutorului Său poruncile lui Dumnezeu cunoscute din Decalogul Vechiului Testament (Ieș. 20, 12-16; Deut. 5, 16-20) și, în special, pe cele care se referă la relațiile corecte cu ceilalți oameni, în care se întrevade și se realizează relația corectă cu Dumnezeu. Șirul poruncilor din versetul 19 și mai ales a primelor două, „Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter...”, este transmis cu diferite schimbări în manuscrise³²⁶, în timp ce porunca „să nu înșeli pe nimeni”, care este omisă de anumite manuscrise³²⁷, este socotită de interpreți fie ca a zecea poruncă, fie ca o variantă a poruncii a opta sau a noua, fie ca o redare concisă a multelor pasaje ale legii Vechiului Testament referitoare la aceasta.

Partenerul de discuție a lui Iisus recunoaște că a ținut poruncile Legii „din tinerețe” sa (versetul 20), adică de la vârsta de 12 ani, când începe îndatorirea de a ține Legea și responsabilitatea personală. Prin această declarație înfumurată a sa, credinciosul păzitor al Legii urmărește fie smulgerea unei laude de la învățător pentru că a făcut ceea ce cere Legea, fie exprimarea unei anumite nesiguranțe interne, dincolo de această siguranță de suprafață – că a răspuns „din tinerețe” la cererile Legii, fie să audă vreo cerere nouă care plinea Legea și care poate îi scăpase. Totuși, lucrul la care nu se aștepta este ceea ce îi propune Iisus în versetul 21. Numai păzirea poruncilor Legii Vechiului Testament nu duce la desăvârșire. „Plinirea legii” este Hristos. Deci cel ce cercetează corect

³²⁶ Seria textului critic se bazează pe man. Σ1v², B, C, Δ, Ψ, 892, Sy² ș.a. Seria textului bisericesc, cu adăugarea celei de-a șaptea porunci înaintea celei de-a șasea: „să nu săvârșești adulter, să nu ucizi”, se bazează pe A, W, Θ, f¹³, pe majoritatea minusculelor bizantine, pe Clement al Alexandriei și pe traducerea gotică. Numai „să nu săvârșești adulter” are Σ1v*, numai „să nu ucizi” are grupul f¹. „Să nu săvârșești adulter, să nu faci defrânare” din D(Γ) și Irineu (care este adoptată ca grafie corectă de G.H. Turner, „Marcan Usage”, *JTS* 29, 1927, 5) este socotit mai degrabă o copie greșită a lui „să nu săvârșești adulter, să nu ucizi” (Lane).

³²⁷ B*, K, W, Δ, Ψ, f¹, f¹³, 28, 700, Irineu, Clement al Alexandriei. Omisiunea din manuscrisele de mai sus este socotită ca o armonizare cu Mt. 19, 18 și 18, 20 unde, de asemenea, este omis. Textul ediției critice se bazează pe Σ1v, A, B², C, D, Θ, pe minusculele bizantine și pe traducerile vechi.

Vechiul Testament și îl pune în practică, trebuie să recunoască în persoana lui Iisus Hristos pe Mesia cel așteptat, despre care vorbește întreg Vechiul Testament. Dacă vorbitorul iudeu din copilărie păzește poruncile lui Dumnezeu, are acum ocazia să primească revendicarea totală a lui Dumnezeu, așa cum se descoperă în lume prin Iisus Hristos. Iar pretenția desăvârșită a lui Dumnezeu nu constă în păzirea, fie și a tuturor poruncilor, ci în eliberarea întregului om de lucrurile care îi leagă libertatea.

Cazul admirabil al iudeului din relatare arată că este cu puțință ca cineva să țină Legea lui Dumnezeu, dar, în același timp, să se afle prins în cursa bunurilor sale, în siguranța sa înfumurată, în mecanismele pe care le născocesc sinele său ca să se țină tare în viață și să înfrângă frica de moarte. Iisus vrea să sublinieze prin toate câte îi spune interlocutorului Său că hotărârea de a-L urma nu admite compromisuri, ci presupune o eliberare desăvârșită de tot ceea ce constituie o eventuală piedică în calea desăvârșirii. Ceea ce pretinde Dumnezeu este omul întreg, într-o urmare totală a lui Iisus, cu toate greutățile pe care le întâmpină o astfel de hotărâre, și nu numai o urmare în parte, în câteva manifestări ale lui. Cu alte cuvinte, răspunsul la întrebarea și dorința omului pentru viața veșnică este Însuși Hristos sau, dacă îl formulăm în terminologie ioaneică, „aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine Singurul Adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (In. 17, 3).

Interlocutorul lui Iisus, deținător al multor proprietăți (în versetul 22 evanghelistul vorbește despre bogăția lui), când a auzit propunerea greu de suportat a lui Iisus s-a mâhnit („στυγνάσας” - numai Marcu amintește verbul, nu și ceilalți doi sinoptici în relatarea paralelă) și a plecat întristat. Religiozitatea lui acoperea o parte a vieții sale, nu însă întregul ei; ea consta în păzirea poruncilor, nu însă și în încredințarea totală către Dumnezeu. După plecarea iudeului bogat (sau în timp ce acesta era încă prezent, după relatarea paralelă a lui Luca), Iisus semnalează - în versetul 23a - dificultatea intrării în Împărăția lui Dumnezeu a celor care au bunuri materiale, desigur nu cu sensul că aceste bunuri prin ele însele și folosirea cu judecată a acestora constituie o piedică, ci cu sensul că, dacă îl fac pe om

prizonier al lor, ele devin o piedică pentru Împărăția lui Dumnezeu³²⁸. Aceste cuvinte trebuie să fi sunat ciudat în urechile ascultătorilor iudei ai lui Iisus, care cunosc din Vechiul Testament că bogăția este semn al bunăvoinței a lui Dumnezeu³²⁹. Iisus însă atinge coarda sensibilă a siguranței mincinoase pe care bogăția o creează omului și semnalează pericolul pe care îl parcurge deținătorul bunurilor materiale, acela de a se sprijini pe ele, fie și atunci când, în paralel, își liniștește conștiința prin păzirea anumitor porunci ale lui Dumnezeu. A doua oară când Iisus repetă, în versetul 24, cele spuse despre greutatea intrării în Împărăția lui Dumnezeu, desigur, după întrebarea exprimată de ucenici despre aceste cuvinte pe care le-au auzit, în multe manuscrise apare fraza că greutatea există în principal pentru „cei ce se încred în bani”³³⁰.

Iisus subliniază apoi greutatea prin expresia-proverb din versetul 25: „Mai lesne este omului să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în Împărăția lui Dumnezeu”. Anumiți comentatori au voit să atenueze paradoxul și ceea ce e imposibil acestei imagini susținând grafia anumitor manuscrise „κάμιλον” (odgon, funie), drept care imaginea este mai grăitoare³³¹, sau alergând la ipoteza că „τρομαλιά ραφίδος” (urechile acului) era numirea unui porți mici în Ierusalim. Aceste tentative sunt nereușite, pentru că scrierea „κάμιλος” este mărturisită în foarte puține manuscrise³³² și, desigur, ulterioare, iar poarta Ierusalimului cu denumirea de mai sus nu

³²⁸ Vezi și comentariul lui Teofilact: „Căci trebuie nu să-i ai pe acestia [adică banii n.n.], adică să îi ții, ci să-i folosești pentru cele cuviincioase. Căci banii sunt dați ca să fie de trebuință oamenilor, iar nu să îi strângem”.

³²⁹ Vezi Iov 1, 10; 42, 10; Ps. 128, 1-2; Is. 3, 10 ș.a..

³³⁰ Expresia apare în A, C, D, Θ, f¹, f¹³, în majoritatea minusculelor bizantine, în traduceri siriace și la Clement al Alexandriei; fără această expresie, păstrează textul numai Σιν, β, Δ, Ψ, în timp ce W are „πλούσιον” după „εἰσελθεῖν”, iar 1241 adaugă înainte „cei ce au bani”.

³³¹ Vezi comentariul lui Teofilact: „Înțelege fie animalul fie un odgon gros, pe care îl folosesc cei ce merg cu corăbiile”.

³³² În manuscrisele bizantine minuscule 13, 17, 471*, 543, în traducerea armeană și georgiană.

este mărturisită nicăieri. Pur și simplu este vorba despre o expresie-proverb a epocii, care arată ceva deosebit de greu; vezi și expresia asemănătoare din Talmud: „un elefant care trece de gaura acului”.

La întrebarea ucenicilor din versetul 26, „și cine poate să se mântuiască?”, adică cine poate izbuti mântuirea în măsura în care se cere o astfel de eliberare totală de bunurile vieții, Iisus răspunde (versetul 27) subliniind că mântuirea, chiar de pare grea pentru om, este adusă și e darul lui Dumnezeu. Astfel, sfârșitul relatării noastre amintește iarăși începutul ei: viața veșnică nu este rezultatul lui „ce voi face” al omului, ci darul bunătății lui Dumnezeu („nimeni nu este bun fără numai Dumnezeu”). Aceste cuvinte pot constitui baza pentru o nouă „teologie a nădejdi” (Lane).

De notat, în sfârșit, că pericopa 10, 17-27 nu este una dintre primele condamnări a bogăției, iar prin amintirea acestui episod evanghelistul nu intenționează să susțină eliminarea bogaților de la Împărăția lui Dumnezeu, ci este o semnalare a primejdiei pe care o străbate omul, aceea de a pierde viața adevărată când este rob proprietăților sale; o înștiințare că „a avea” al omului poate să aibă greutate asupra lui „a fi” al său. Prin urmare, se cere atenție și trezie. Mai mult, această pericopă semnalează mulțumirea mincinoasă pe care o poate crea în om păzirea anumitor rânduieli religioase, când această păzire nu este rezultatul supunerii totale a omului față de voința lui Dumnezeu, ci este o manifestare religioasă parțială și fragmentară.

Pe motivul discuției de mai sus al lui Iisus cu iudeul bogat și sigur, după ultimele cuvinte ale Învățătorului despre bogăție, Petru semnalează în versetele 28-31 faptul că ucenicii au părăsit toate pentru a-L urma³³³, așteptând clar încredințarea lui Iisus despre plata lor. În răspunsul Lui, Iisus nu se referă în mod special la ucenici, ci, generalizând, face observația că oricine a

³³³ O evaluarea sociologică a versetelor 28-31, vezi în art. cit. a lui Theissen, p. 161-196, unde sunt cercetate legăturile uceniciei proto-creștine și criza socială din Palestina, în timpul sec. I d.Hr..

părăsit persoane³³⁴ sau lucruri, le va primi „însutit”, atât în prezent, cât și în viitor, pentru că Dumnezeu nu ia nimic de la om fără să îi răsplătească cu mult mai mult și, desigur, în mod permanent. În noua familie eshatologică (vezi 3, 31-35) care este Biserica, cel ce urmează lui Iisus găsește frați și surori și mai ales pe Tatăl-Dumnezeu, fie și „după prigoane”³³⁵, din moment ce trăiește în condițiile lumii acesteia și înfruntă situații neplăcute (vezi In. 15, 20: „Dacă M-au prigonit pe Mine și pe voi vă vor prigoni”), dar pregustă în paralel bunul permanent al Vieții.

5.11. A treia vestire a Pătimirii (10, 32-34)

Mt. 20, 17-19; Lc. 18, 31-33

³³² Și erau pe drum, suindu-se la Ierusalim, iar Iisus mergea înaintea lor. Și ei erau uimiți și cei ce mergeau după El se temeau. Și luând la Sine, iarăși, pe cei doisprezece, a început să le spună ce aveau să I se întâmple: ³³³ Că, iată, ne suim la Ierusalim și Fiul Omului va fi predat arhierilor și cărturarilor; și-L vor osândi la moarte și-L vor da în mâna păgânilor. ³³⁴ Și-L vor batjocori și-L vor scuipa și-L vor biciui și-L vor omorî, dar după trei zile va învia.

Cea de-a treia vestire a Pătimirii urmează la toți cei trei sinoptici după discuția cu dregătorul bogat despre viața veșnică (vezi Mt. 20, 17-19; Lc. 18, 31-33), cu deosebirea că în Evanghelia

³³⁴ Între persoanele enumerate („frate, soră sau mamă sau tată sau copii”) este omisă „sau soția” în man. ΣΙΥ, B, D, W, Δ, Θ, f¹, 565, 700, 892, în traduceri latine și siriace, în timp ce aceasta se află în man. A, C, Ψ, f¹³, minusculele bizantine. Anumiți critici o socotesc o adăugire în aceste ultime manuscrise, care se datorează armonizării cu Lc. 18, 29.

³³⁵ „Așa numitul „text apusean” (codicele D și câteva manuscrise ale italei) îndulcește sintaxa frazei, omițând pe „acum” și punctând textul în felul următor: „Iar cel care a lăsat casă și frați și surori și mamă și copii și țărini cu prigoană, în viața veșnică ce va să vină va fi răsplătit”. Asemănătoare este forma acestui loghion și la Clement al Alexandriei: „I se va răsplăti însutit. Acum, în timpul acesta, țărini și bani și case și frați va avea după prigonire spre desfătare; iar în viața ce va să vină va fi veșnic”, *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, BEΠ 8, 353.

după Matei este inserată, între discuție și vestire, parabola lucrătorilor viei (20,1-16). Drumul spre Ierusalim (versetul 32) împreună cu cei ce mergeau cu Iisus („Mergea înaintea lor”) prevestește promisiunea Celui înviat făcută ucenicilor în 14, 28 („voi merge mai înainte de voi în Galileea”) și 16, 7 („va merge în Galileea mai înainte de voi”) și „expune pe conducătorul puternic și Mântuitorul care conduce poporul cu un scop bine delimitat și o direcție bine definită” (Lane). Direcția, în acest loc, este Ierusalimul. Ucenicii care Îl urmează sunt stăpâniți de mirare și frică – sentimente pe care evanghelistul nostru le pune adesea pe seama ucenicilor, când sunt de față la evenimente minunate (4, 38-41; 6, 49-51; 9, 32 ș.a.).

Omiterea expresiei „și cei ce mergeau după El se temeau”³³⁶ ca și părerea că prin această expresie se subînțeleg alți urmăritori ai lui Iisus, adică o echipă mai mare, în care erau cuprinse și femei, sunt încercări de a se atenua sentimentele ucenicilor pentru faptele iminente ale Pătimirii din Ierusalim.

Cea de-a treia vestire (versetul 33-34) este mai analitică decât cele două precedente și corespunde cu evenimentele pe care evanghelistul le va expune în continuare: predarea în mâinile arhierilor și ale cărturarilor (14, 53), osândirea la moarte (14, 64), predarea la neamuri, adică la romani (15, 1-10), batjocurile, scuipările și biciuirile (15, 15-20; 14, 65), moartea (15, 20b-39), învierea „după trei zile” (16, 1-8,9 ș.u.). Această corespondență i-a făcut pe unii comentatori (de ex., Taylor) să susțină că această vestire este un *vaticinium ex eventu*. Părerea nu stă în picioare pentru că: a) terminologia vestirii nu coincide cu terminologia relatărilor Pătimirii (de ex. *μαστιγώσουσιν/φραγελλώσαν, ἀποκτενοῦσιν/σταυροῦσιν* etc.); b) Iisus, cunoscând conducătorii și puterile din Palestina, putea să prevadă desfășurarea întregului proces; c) așa cum observă Lane, Iisus, bazându-Se pe pasajele din Vechiul Testament, Ps. 21, 6-8 și Is. 50, 6 descrie pătimirile Robului lui Dumnezeu care pătimește; d) de altfel, încă de la începutul Evangheliei, cititorul este pregătit, fie de exprimările evanghelistului, fie de cuvintele și

³³⁶ Este omis în man. D, K, f¹³, 28, 700, 1010 ș.a.

faptele lui Iisus, pentru punctul culminant al relatării evanghelice (pentru „slava” lui Iisus, cum ar fi spus evanghelistul Ioan) care este Răstignirea și Învierea. Care este paradoxul dacă această pregătire merge în crescendo?

Punctul mai exact și mai amănunțit al celei de-a treia vestiri, față de celelalte două vestiri precedente, constă în faptul că se poate discerne clar osândirea lui Iisus la moarte de către conducătorii iudei prin executarea acestei hotărâri de condamnare de către neamuri. Astfel, pentru întâia oară sunt amintiți aici, în procesul pătimirii, cei dintre neamuri, de la care Iisus prevede batjocurile Sale (în relatarea Pătimirii, scuipările și palmuirile se fac de către iudei 14, 65, în timp ce biciuirile și celelalte batjocoriri, de către păgâni 15, 15-20).

Locul Pătimirii este Ierusalimul unde, din crucea și din mormântul lui Iisus va izvorî mesajul vieții iar Apostolii, după Pogorârea Sfântului Duh, iarăși în Ierusalim, vor propovădui mesajul Învierii „până la marginile pământului”. Locul Pătimirii va fi centrul Bisericii, locul nădejdi pentru întreaga omenire.

5.12. Conducerea ca slujire (10, 35-45)

Mt. 20, 20-28

³⁵Și au venit la El Iacov și Ioan, fiii lui Zevedeu, zicându-I: Învățătorule, voim să ne faci ceea ce vom cere de la Tine. ³⁶Iar El le-a zis: Ce voiți să vă fac? ³⁷Iar ei I-au zis: Dă-ne nouă să ședem unul de-a dreapta Ta, și altul de-a stânga Ta, întru slava Ta. ³⁸Dar Iisus le-a răspuns: Nu știți ce cereți! Puteți să beți paharul pe care îl beau Eu sau să vă botezați cu botezul cu care Mă botez Eu? ³⁹Iar ei I-au zis: Putem. Și Iisus le-a zis: Paharul pe care Eu îl beau îl veți bea, și cu botezul cu care Eu mă botez vă veți boteza. ⁴⁰Dar a ședea de-a dreapta Mea, sau de-a stânga Mea, nu este al Meu a da, ci celor pentru care s-a pregătit. ⁴¹Și auzind cei zece, au început a se mânia pe Iacov și pe Ioan. ⁴²Și Iisus, chemându-i la Sine, le-a zis: Știți că cei ce se socotesc cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele și cei mai mari ai lor le stăpânesc. ⁴³Dar între voi nu trebuie să fie așa, ci care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru. ⁴⁴Și care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor

slugă. ⁴⁵Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți.

În timp ce Iisus deja de trei ori a întors atenția ucenicilor către pătimirea Sa iminentă și, prin urmare, către pătimirea celor care Îl urmează cu-adevărat, doi dintre ucenicii Săi, după cea de-a treia vestire a Pătimirii, Iacov și Ioan, adresează Învățătorului cererea (după relatarea paralelă a lui Matei, o adresează mama acelor) de a primi cele două locuri mai de cinste, cele de-a dreapta și de-a stânga Lui³³⁷, acum, când Mesia urmează să instaureze Împărăția Sa cu centrul la Ierusalim, așa cum credeau, împărțându-vădit așteptările iudaice contemporane lor.

Cererea celor doi ucenici, ca și răspunsul lui Iisus, care este culmea relatării³³⁸, sunt povestite în afară de Marcu și de Matei (20, 20-28), în timp ce Luca așază aceleași cuvinte ale lui Iisus, despre putere ca slujire, în seara Cinei celei de Taină, după predarea Tainei Dumnezeieștii Euharistii și înainte de ieșirea la Muntele Măslinilor (Lc. 22, 24-27). Cuvinte asemănătoare, de altfel, păstrează Sinopticii și în alte momente ale Evangheliilor (vezi Mc. 9, 35; Mt. 23, 11; Lc. 9, 48).

La întrebarea lui Iisus către cei doi ucenici, dacă pot să bea paharul pe care El îl va bea și să se boteze cu botezul cu care El se va boteza, ei răspund afirmativ; „fără să știe că se va întâmpla cândva ceea ce au spus, după Hrisostom, ci întăriți cu nădejdea descoperirii” și „așteptând să audă ceva despre cele ce ceruseră”.

Expresiile „a bea paharul” și „a te boteza cu botezul” (versetul 38) arată martiriul și moartea; vezi 14, 36, „Avva Părinte ... depărtează paharul acesta de la Mine”, și Luca 12,50,

³³⁷ Despre aceste poziții de cinste, de-a dreapta și de-a stânga unei persoane, vezi I. Galanis, „Δεξιά - Ἀριστερά. Ἡ χρήση τῶν λέξεων Κ.Δ. καὶ τό περιβάλλον της”, *ΕΕΘΣΘ* 25(1980), p. 381-425.

³³⁸ Vezi, despre relatarea aceasta, următoarea bibliografie: J. Jeremias, „Das Lösegeld für viele (Mk 10, 45)”, *Judaica* 3 (1947), p. 249-264 (=Abba, 1966, p. 216-232); E. Lohse, *Märtyrer und Gottensknecht*, 1955; G. Dellings, „”, *NT* 2 (1958), p. 92-115; A. Feuillet, „La coupe et le baptême de la passion”, *RB* 74 (1967), p. 365-391; J. Roloff, „Anfänge der Soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lc 22, 24)”, *NTS* 19 (1972/73), p. 38-64.

„și cu botez am a Mă boteza, și câtă nerăbdare am până ce se va îndeplini”³³⁹. Comentariul lui Iisus (versetul 39-40) la răspunsul pozitiv al ucenicilor este socotit de unii ca o proorocie despre moartea martirică a celor doi ucenici. E-adevărat, despre moartea martirică a lui Iacov se vorbește în Faptele Apostolilor (12, 2), dar despre Ioan exista o veche tradiție pe care o păstrează Irineu, că a murit de moarte naturală la adânci bătrânețe³⁴⁰. Iisus, în comentariul Său de mai sus, nu spune că este posibil ca cei doi ucenici să sufere moarte martirică și, pe lângă aceasta, să nu aibă loc în Împărăția Sa, ci că împărțirea locurilor în Împărăție este treaba lui Dumnezeu-Tatăl³⁴¹. După împlinirea misiunii lor și fără vreo pretenție sau cerere de mai înainte, să aibă încredere în Dumnezeu, Care va face o împărțire dreaptă, și nu arbitrară, a locurilor Împărăției. Ceea ce are întâietate în acel moment este lucrul slujirii, așa cum se va vedea din cuvintele de final ale relatării, și nu plata pentru această faptă.

După indignarea celorlalți zece ucenici (v. 41) – desigur, indignare pentru faptul că au fost dați la o parte și nu pentru faptul că aveau o percepere mai corectă despre Mesia și Împărăția Lui – Iisus adresează cuvintele foarte importante pentru viața Bisericii, din versetele 42-45, în care dă un înțeles și

³³⁹ Vezi și *Martiriul lui Policarp* 14, 2: „Te binecuvintez pe Tine, că m-ai învrednicit să iau parte în numărul martirilor în potirul Hristosului Tău spre învierea vieții veșnice”; vezi și G. Dellings, p. 92-115.

³⁴⁰ Vezi Irineu, *Ελεγχος* B' 22, BEΠ 5, 141. Eusebiu, *Istoria bisericească* III, 23, BEΠ 19, 256. Conform tradiției ulterioare, pe care o amintesc Filip Siditis (în jurul anului 450) și Gheorghe Păcătosul (sec. al IX-lea), pe care zic că o au de la Papias, cei doi ucenici au fost omorâți de iudei. Dar nici Irineu, nici Eusebiu, care cunoșteau lucrarea lui Papias, nu amintesc de o astfel de tradiție; vizavi de aceasta, Irineu amintește moartea normală a lui Ioan. De asemenea, martirologiul sirian din anul 411 pomenește martiriul lui Iacov și Ioan pe 27 decembrie. Nu există însă o mărturie istorică despre moartea martirică a lui Ioan. Vezi și A. Feuillet, p. 358-363.

³⁴¹ Adăugirea „ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου” la textul versetului 40 „ἀλλ' οἱς ἡτοίμασται”, care apare în man. Σιν, Θ, f¹, (I 60 „παρὰ τοῦ πατρὸς”) ș.a., se datorează armonizării cu Mt. 20, 23. Grafia „ἀλλοις ἡτοίμασται” din anumite manuscrise se datorează citirii diferite a șirului continuu de litere din manuscrisele unciale (ΑΛΛΟΙΣΗΘΗΜΑΣΤΑΙ).

un conținut foarte practic puterii conducătorilor: conducătorul este slujitorul și robul oamenilor pe care îi are în puterea lui. Căpeteniile și cârmuitorii neamurilor „domnesc peste ele” (κατακυριεύουσιν) și „le stăpânesc” (κατεξουσιάζουσιν). Verbele folosite sunt emfaticе (formate prin adăugarea prefixului „κατά”) și arată că cei ce folosesc puterea ca niște conducători fac uz de ea și îi asupresc pe supuși. În opoziție cu cârmuitorii neamurilor („nu trebuie să fie așa...”), mărirea cârmuitorului creștin constă în faptul că își folosește vrednicia nu ca un element care va mulțumi tendințele sale de domnie asupra altora, ci ca un mijloc ca să-i slujească. Funcția nu este izvor de putere pentru cel ce o practică, ci o misiune de slujire. Cuvintele „διάκονος” și „δούλος”, care sunt puse în paralel în textul nostru, exprimă categoric misiunea demnitarului sau, dacă extindem, exprimă misiunea Bisericii (nu numai a cârmuitorilor ei) față de lume. Această misiune decurge din exemplul lui Iisus Însuși, Care s-a făcut om nu ca să fie slujit de oameni, ci ca să îi slujească. Culmea slujirii Lui este faptul că Își dă viața ca „răscumpărare pentru mulți”, ca izbăvire pentru răscumpărarea oamenilor din înrobirea lor puterilor răului³⁴².

La cererea celor doi ucenici ai Săi de a avea întâietate și dregătorie, Iisus opune calea slujirii, voind să sublinieze că măreția cârmuitorului creștin constă în smerenie și slujire. Aceasta este, în orice caz, o optică nouă față de felul în care era văzută țința cârmuitorului: folosirea poziției de cârmuitor nu pentru folosul său, ci pentru cel al întregului pe care îl slujește cârmuitorul creștin.

Atât evangheliștii Marcu și Matei, care relatează schimbul de cuvinte dintre Iisus și ucenic pe când urcau spre Ierusalim, cât și Luca, care enumeră cuvinte ale lui Iisus asemănătoare cu puțin mai înainte de prinderea Lui, socotesc drept cadru al erminiei lor pătimirea lui Iisus. De altfel, toți cei trei evangheliști

³⁴² Despre discuția teologică legată despre receptarea lui „λύτρου”, mai ales la Părinții Bisericii, vezi D. Tsamis, „Ἡ περί ἀποδέκτου τοῦ λύτρου διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς ἐκκλησίας”, Κληρονομία 2 (1970), p. 88-111; Vezi cartea aceluiași, Εἰσαγωγή στήν πατερική σκέψη, 1985, p. 423-450. De asemenea, J. Jeremias, Das Lösegeld..., p. 249-264.

(mai clar primii doi) își încheie aceste cuvinte cu referirea la faptul ca Hristos Își pune viața ca „răscumpărare” și, în felul acesta, la slujirea lumii.

E-adevărat, slujirea lumii nu este o cale unică și la fel de fiecare dată: ea este extinsă de la simpla aducere a unui „pahar cu apă” (9, 41) până la jertfirea vieții însăși, așa cum se întâmplă cu Fiul Omului și cu toată ceata ucenicilor și a mucenicilor, care au continuat să slujească omenirea prin viața și prin moartea lor. Unul dintre cei doi fii ai lui Zevedeu, Ioan, formulează în prima sa epistolă sobornicească continuarea slujirii cu următoarele cuvinte: „El și-a pus sufletul Său pentru noi; și noi datori suntem să ne punem sufletele noastre pentru frați” (3, 16).

Merită osteneala să notăm că, dincolo de neputințele pe care le-au prezentat cei dintâi ucenici ai lui Iisus (neputința de a înțelege persoana Lui și mesajul Lui, ambiții pentru primele locuri etc.), ei au devenit, după Pogorârea Sfântului Duh, cei ce au schimbat lumea de la rădăcină. Pozițiile de conducători pe care le-au deținut în primii pași ai vieții Bisericii și felul în care au slujit lumea din acea poziție până la moarte, reamintesc conducătorilor de astăzi ai Bisericii, dar și fiecărui membru al ei, duhul slujirii, care este singura rațiune a existenței și justificării cârmuirii. Ispita de a se folosi cineva, ba chiar de a face uz, de puterea lui pândeste totdeauna pe cârmuitor și, psihologic, adică din punct de vedere omenesc, este îndreptățită. Dar depășirea ambițiilor omenesti și canalizarea lor pe calea slujirii dau valoare mare, din punct de vedere creștin, atât funcției, cât și celui care o exercită.

Psihologia și, în special psihologia adâncului, în vremea noastră, au dezvăluit dublurile ideologice cu care oamenii, în mod insistent, își îmbracă aspirațiile lor. Cuvintele lui Iisus către cei doi ucenici, și, prin inventarierea lor de evangheliști, către toți cititorii Evangheliei, cuvinte care s-au spus cu puțin înainte de Pătimire, nu dau o altă optică asupra felului de a vedea puterea, țelurile ei și calea care duce la aceasta.

5.13. Vindecarea orbului Bartimeu (10, 46-52)

Mt. 20, 29-34; Lc. 18, 35-43

⁴⁶Și au venit în Ierihon. Și ieșind din Ierihon El, ucenicii Lui și mulțime mare, Bartimeu orbul, fiul lui Timeu, ședea jos, pe marginea drumului. ⁴⁷Și, auzind că este Iisus Nazarineanul, a început să strige și să zică: Iisuse, Fiul lui David, miluiește-mă! ⁴⁸Și mulți îl certau ca să tacă, el însă cu mult mai tare striga: Fiule al lui David, miluiește-mă! ⁴⁹Și Iisus, oprindu-Se, a zis: Chemați-l! Și l-au chemat pe orb, zicându-i: Îndrăznește, scoală-te! Te cheamă. ⁵⁰Iar orbul, lepădând haina de pe el, a sărit în picioare și a venit la Iisus. ⁵¹Și l-a întrebat Iisus, zicându-i: Ce vrei să-ți fac? Iar orbul l-a răspuns: Învățătorule, să văd iarăși. ⁵²Iar Iisus i-a zis: Mergi, credința ta te-a mântuit. Și îndată a văzut și urma lui Iisus pe cale.

La toți cei trei sinoptici, această minune³⁴³ este așezată în aceleași cadre spațiale și temporale: spațial este leagă de Ierihon, iar temporal de perioada urcării la Ierusalim pentru Pătimire. Însă, în timp ce Luca așează evenimentul „când s-a apropiat Iisus de Ierihon”, Marcu și Matei îl relatează după ieșirea lui Iisus și a ucenicilor Săi din Ierihon. În plus, Matei vorbește despre vindecarea a doi orbi. Deci, foarte ușor se naște întrebarea, dacă cei trei evangheliști relatează același eveniment sau dacă fiecare relatează un eveniment deosebit. La această întrebare s-au dat, din primele veacuri până astăzi, următoarele răspunsuri:

a) La mulți dintre tâlcuitorii mai vechi predomină părerea că informația lui Matei, care amintește doi orbi, corespunde mai mult datelor istorice, el fiind martor ocular la eveniment. Dintre acești doi orbi, evangheliștii Marcu și Luca pomenesc numai pe unul, pe cel ce era mai cunoscut în ținut („au pomenit pe cel mai cunoscut”) sau mai cunoscut din cauza calității sale de creștin, pe care a dobândit-o după vindecarea lui (Victor al Antiohiei, Teofilact ș.a.).

³⁴³ V. K. Robbins, *The Healing of the Blind Bartimaeus in the Markan Theology*, JBL 92 (1973), p. 224-243; Kertelge, *Die Wunder Jesu...*, p. 179-182.

b) Părerea aceasta o respinge Zigaben, care o expune apoi pe a sa: „Iar eu, urmărind, zic că altul este dintre cei doi orbi (adică ai lui Matei) cel al lui Marcu, și altul iarăși, pe lângă cel al lui Marcu, cel al lui Luca. Căci și cel al lui Marcu și-a lepădat haina din graba mare și fără acoperământ a primit vindecare, iar celui al lui Luca, pe când venea Hristos în Ierihon și nu pe când ieșea, i s-a făcut vindecare”. Zigaben invocă, desigur, ca fiind în acord cu părerea lui, pe Sfântul Ioan Hrisostom. Părerea aceasta, despre trei împrejurări diferite de vindecare și despre patru orbi în total, se află deja la Origen, care așează evenimentele în următoarea ordine: „Deci, este cu puțință pe cel după Luca [să-L fi vindecat] când se apropia de Ierihon, pe cel după Marcu venind în Ierihon, iar pe cel după Matei, ieșind de la ei”. Origen dă această erminie pur și simplu pentru cei interesați de istoria amănunțită și de armonizarea relatărilor evanghelice. Pentru cei care caută însă adâncul acestor relatări, el accentuează că „în acest lucru se află și alte rațiuni” și expune apoi interpretarea sa alegorică, conform căreia Ierihonul (conform și cu explicarea alegorică a parabolei bunului samaritean) este lumea, ieșirea din ea este îndepărtarea din lume a cugetării, cei doi orbi, împărații lui Israel și ai lui Iuda, un orb (după relatarea lui Marcu și Luca) întreg poporul lor care stă „lângă cale”, adică lângă Lege și prooroci, și cere vindecare de orbirea lui de la Iisus, Cel ce vine și Care le-o și dă.

c) Părerea lui Ambrozio, conform căreia orbii s-au prezentat la Iisus la intrarea Lui în Ierihon și au cerut vindecarea lor, dar au primit-o la ieșirea Lui din cetate, forțează nu numai una dintre relatările sinopticilor, ci pe toate trei.

d) După Augustin, doi orbi s-au vindecat în realitate, după cum relatează Matei, dar unul a fost vindecat la intrarea lui Iisus în Ierihon, iar celălalt la ieșirea din cetate.

e) Problema se dezleagă, după alții, dacă avem în vedere informația lui Iosif, că existau două cetăți cu numele Ierihon, cetatea veche și cea nouă. Minunea s-a întâmplat la ieșirea dintr-o cetate și la intrarea în cealaltă; dintre evangheliști, Matei și Marcu se referă la cetatea veche, Luca la cea nouă.

f) În sfârșit, dacă avem în vedere studiile mai noi despre istoria critică a Formei Evangheliilor și despre relația filologică dintre relatările lor, nu ne va fi greu să recunoaștem că unul și același fapt, care mărturisește puterea mesianică a lui Iisus și care a avut loc cu puțin înainte de Pătimire, este redat de cei trei sinoptici cu câteva variații, desigur, conform cu tradiția pe care a avut-o fiecare la dispoziție.

Pe această ultimă părere se întemeiază următoarele idei. Toți trei evangheliști vor să sublinieze prin această relatare că Iisus, care nu este înțeles de mulțime și de ucenicii Săi, este recunoscut ca Mesia („Fiul lui David”) de către orbi - un exemplu caracteristic în acest sens este și ceea ce se transmite de către evangheliști în timpul vizitei Lui în Ierihon, mai înainte de Pătimire. Aceasta, desigur, nu înseamnă că Iisus a vindecat numai un orb. La mulți orbi le-a dat „să vadă din nou”. Evangheliștii vorbesc, desigur, în altă parte și despre vindecări în grup ale orbilor (de ex., Mt. 12, 22 ș.u.; 15, 30-31; 21, 14 ș.a.), dar nu urmăresc, prin Evangheliile lor, să dea un calendar precis al mișcărilor lui Iisus și a vindecărilor Sale în ordinea în care s-au întâmplat. Din multele vindecări pe care le-a făcut Iisus, ei aleg câteva, pe cele reprezentative, ca să accentueze prin acestea puterea mesianică a lui Iisus prin care împlinește proorociile Vechiului Testament. Cât despre cazul relatării noastre, facem observația că, cu toate că tradiția s-a cristalizat diferit în anumite laturi ale relatării minunii (vindecarea a doi orbi la ieșirea din Ierihon - vindecarea unui orb înainte de intrarea lui Iisus în Ierihon), o multitudine de note comune ale celor trei relatări duc la constatarea că este vorba despre același eveniment: vindecarea orbului care mărturisește puterea mesianică a lui Iisus.

Minunea vindecării orbului Bartimeu este ultima de dinainte de Pătimire și are loc, după relatarea lui Marcu, în timp ce Iisus iese din Ierihon, care se află la 30 km nord-est de Ierusalim și merge clar către Ierusalim (vezi 11, 1). Este vorba despre una dintre rarele împrejurări în care se amintește numele celui vindecat (numai de către Marcu - nu și în relatările paralele). Aceasta se datorează poate faptului că Bartimeu a fost, după

vindecarea sa, membru activ al Bisericii primare. Orbul cere milă de la Iisus, Care trecea pe acolo, pe Care îl strigă cu titlul mesianic „Fiul lui David”, stăruind, desigur, la cererea lui, în ciuda dojenilor lumii. Este specific faptul că Iisus nu comentează, nici nu respinge titlul mesianic, care avea nuanță etnico-politică în gura unui iudeu, ci îi dă adevăratul conținut prin vindecarea pe care o săvârșește imediat. De asemenea, trebuie să se noteze că Iisus nu cere, în continuarea relatării, păzirea secretului vindecării ca în situațiile precedente. Fundamentat pe constatările de mai sus, se poate ajunge la următoarea idee: Iisus, nerefuzând, pe de o parte, titlul mesianic cu care îl strigă orbul și neluând măsuri pentru păzirea secretului mesianic, pe de altă parte, arată că este Mesia cel așteptat, Cel care aduce oamenilor mila, Cel care merge spre Pătimire ca să miluiască și să slujească pe oameni, dându-și viața „răscumpărare pentru mulți” (10, 45).

Iisus, pe lângă faptul că este înconjurat de „mulțime mare”, nu trece cu vederea cererea unui cerșetor orb. Poate deosebește în cerșetorul dat la o parte („pe marginea drumului, lângă cale”) o credință mai autentică decât entuziasmul de suprafață al mulțimii care Îl urmează, de aceea Își și întrerupe drumul pentru a vorbi cu orbul, care „lepădând³⁴⁴ haina după el, a sărit în picioare și a venit la Iisus” (v. 50). La întrebarea lui Iisus „Ce voiești să-ți fac?”, orbul răspunde „Învățătorule, să văd iarăși” (v. 51). Iar Iisus îi dăruiește mult dorita vedere, subliniind credința orbului (v. 52). „Urma lui Iisus pe cale”, cu care se încheie relatarea, lasă pe cititor să presupună faptul că orbul cel vindecat nu numai urmează pe Iisus pe drumul de la Ierihon la Ierusalim, ci Îl urmează pe „calea” credinței creștine.

Dăruirea luminii orbilor (sau „cei orbi să vadă din nou”) este lucrarea lui Mesia, după proorociile mesianice ale Vechiului Testament (Is. 29, 18-35; 42, 7; 61, 1). În timp ce lumea multă,

³⁴⁴ Câteva manuscrise au „ἐπιβαλόν”, armonizând astfel fapta orbului cu obiceiul răsăritean, conform căruia cerșetorul își întinde înainte haina ca să strângă cele dăruite și să le care atunci când trebuie să se mute. Această grafie este primită drept corectă de către Lohmeyer. „ἀποβαλόν” din majoritatea zdrobitoare a manuscriselor arată mișcarea spontană a orbului de a alerga către Iisus.

entuziastă, ca și fariseii și ucenicii înșiși, nu recunosc adevărata însușire mesianică a lui Iisus, orbul din relatare Îl vede și Îl recunoaște pe „Fiul lui David”; iar după vindecarea sa, desigur, „Îi urmează pe cale”.

6. INTRAREA ÎN IERUSALIM ȘI ULTIMELE ÎNVĂȚĂTURI ÎNAINTE DE PĂTIMIRE (11, 1 – 13, 37)

Această unitate textuală cuprinde ultimele activități și, în special, învățături ale Mântuitorului Iisus Hristos înainte de Pătimire, care au ca scop pregătirea ucenicilor nu numai pentru evenimentul ce va urma, dar și pentru activitatea lor de după aceea, activitate care se continuă cu transmiterea Evangheliei „la toate neamurile” (13, 10). Pătimirea este punctul culminant al activității lui Iisus, nu însă și sfârșitul slujirii Sale către lume, la care iau parte ucenicii și toată Biserica și care se întemeiază pe Pătimirea și Învierea Lui.

Se poate constata o împărțire pe trei zile (sau pe patru zile) a acestei ultime perioade de activitate a lui Iisus, Care merge hotărât spre Pătimire, împărțire care nu pare să existe la ceilalți evangheliști. Astfel, în prima zi este așezată intrarea în Ierusalim, vizita la Templu și oprirea în Betania, seara (11,1-11); în ziua a doua, episoadele cu smochinul neroditor și curățirea Templului (11, 12-19); în cea de-a treia, discuția despre credință, întrebarea arhierilor, cărturarilor și a bătrânilor despre puterea lui Iisus, parabola lucrătorilor răi și întrebarea despre dajdia Cezarului (11, 20-12, 17). Dacă e valabilă ipoteza că între 12, 17 și 12, 18 este așezat evenimentul pe care îl istorisește Ioan (7, 53-8, 11), despre femeia adulteră, ziua a patra cuprinde episoadele relatate între 12, 18 și sfârșitul capitulului 13. Și, desigur, dacă se asociază această împărțire pe patru zile cu informația din 14, 1, „Și după două zile erau Paștile”, înseamnă că ultima perioadă din activitatea lui Iisus în Ierusalim acoperă o săptămână.

Anumiți comentatori socotesc imposibilă comprimarea evenimentelor de la 11, 1 până la 16, 8 într-o singură săptămână (așa cum le-a așezat apoi și celebrarea liturgică a Bisericii) și

susțin că acestea se întind pe o perioadă de cel puțin șase luni; ei își susțin părerea prin următoarele observații:

a) Determinările temporale există numai până la 11, 20 (pentru primele trei zile), nu însă și după acest verset;

b) evanghelistul nu leagă intrarea în Ierusalim cu Paștile, despre care vorbește numai de la 14, 1 încolo;

c) strigătul "Osana", aluziile la Ps. 118 și la Zaharia 9, 9, referirea la "Muntele Măslinilor" și la interesul pentru Templu se potrivesc mai bine cu sărbătoarea Înnoirii Corturilor, care avea loc în timpul toamnei, și nu cu sărbătoarea Paștelui din timpul primăverii;

d) discuțiile de la Ierusalim, ale lui Iisus cu cărturarii, cu arhierii, cu fariseii etc. (11, 27-12, 40), amintesc de cele corespundente lor din Galileea (vezi 2, 1-3, 6) și presupun o durată mare de timp;

e) cuvintele "În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, și nu M-ați prins" (14, 49), presupun că Iisus a rămas mai mult de o săptămână în Ierusalim, poate o perioadă de șase luni, de la (Înnoirea) Corturilor până la Paști³⁴⁵.

Noi credem că ceea ce e mai important pentru sfântul evanghelist nu este expunerea pe zile a evenimentelor și învățăturilor lui Iisus, ci tâlcuirea lor ca manifestări ale iubirii lui Dumnezeu față de lume, iubire care atinge punctul culminant la Răstignirea și Învierea lui Iisus Hristos "pentru mulți" (14, 24; vezi și In. 6, 51, "pentru viața lumii").

6.1. Intrarea în Ierusalim (11, 1-11)

Mt. 21, 1-11; Lc. 19, 28-40; In. 12, 12-19

¹Și când s-au apropiat de Ierusalim, la Betfaghe și la Betania, lângă Muntele Măslinilor, a trimis pe doi dintre ucenicii Săi, ²Și le-a zis: Mergeți în satul care este înaintea voastră și, intrând în el, îndată veți afla un mânz legat, pe care n-a șezut până acum nici un om.

³⁴⁵ Lane p. 390; vezi, de asemenea, C.W. Smith, "Tabernacles in the fourth Gospel and Mark", NTS 9 (1963), p. 130-146.

Dezlegați-l și aduceți-l. ³Iar de vă va zice cineva: De ce faceți aceasta? Spuneți că Domnul are trebuință de el și îndată îl va trimite aici. ⁴Deci au mers și au găsit mânzul legat la o poartă, afară la răspântie, și l-au dezlegat. ⁵Și unii din cei ce stăteau acolo, le-au zis: De ce dezlegați mânzul? ⁶Iar ei le-au spus precum le zisese Iisus, și i-au lăsat. ⁷Și au adus mânzul la Iisus și și-au pus hainele pe el și Iisus a șezut pe el. ⁸Și mulți își așterneau hainele pe cale, iar alții așterneau ramuri, pe care le tăiau de prin grădini. ⁹Iar cei ce mergeau înaintea și cei ce veneau pe urmă strigau, zicând: Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului! ¹⁰Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus! ¹¹Și a intrat Iisus în Ierusalim și în templu și, privind toate în jur și vremea fiind spre seară, a ieșit spre Betania cu cei doisprezece.

Cu amănunte vii, Marcu descrie intrarea triumfală a lui Iisus și urmarea Lui în centrul iudaismului, Ierusalimul³⁴⁶, intrare care are înțeles mesianic, chiar dacă, după însemnarea celui de-al patrulea evanghelist, „acestea nu le-au înțeles ucenicii Lui de la început, dar când S-a preaslăvit Iisus, atunci și-au adus aminte că acestea erau scrise pentru El” (12, 16). Evanghelistul Marcu, fără să se refere pe față la proorocia mesianică a lui Zaharia (9, 9), cuprinde elementele de bază ale aceleia, cum ar fi intrarea lui Mesia în cetate, asinul pe care stă și bucuria mulțimii legată de venirea Lui.

Când Iisus, care venea din Ierihon, se află la ultima oprire înainte de Ierusalim, Betania – care este la aproape 3 km de Ierusalim și în care locuia familia lui Lazăr (vezi In. 11, 1,18; 12,1) – și în Betfaghe („casa smochinilor”), aproape de Muntele Măslinilor, locul așteptatei descoperiri a slavei eshatologice a lui Dumnezeu (vezi Zah. 14, 1-9; Iez. 43, 2-9), trimite doi ucenici în orașelul alăturat (poate Betfaghe) să îi aducă un „mânz, pe

³⁴⁶ E. Lohse, „Hosanna”, NT 6 (1963), p. 113-119; H. Patsch, „Der Einzug in Jerusalem. Ein historischer Versuch”, ZThK 68 (1971), p. 1-26; J. Jeremias, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ - ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ, ZNW 65 (1975), p. 273-276; K. Stock, „Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12”, Biblica 59 (1978), p. 481-515.

care n-a șezut până acum nici un om"³⁴⁷, despre care le spune mai dinainte unde îl vor găsi și ce vor răspunde la întrebarea de ce îl dezleagă și îl iau. Prevestirea acestui amănunt are înțelesul că Iisus cunoaște mai dinainte ce va urma și în felul acesta îi întărește pe ucenicii Săi: este Stăpân pe situație și merge de bunăvoie spre Pătimire, împlinind voia lui Dumnezeu-Tatăl (așa cum s-a vestit mai dinainte în Scripturi) și nicidecum supunându-Se puterii iudeilor sau romanilor.

Este caracteristic faptul că se numește pe sine "Domn" (v. 3 "De ce faceți aceasta? Spuneți că Domnul are trebuință de el"), deși unii comentatori iau aici termenul "Domn" nu cu înțeles hristologic, ci cu sensul lui particular, anume: fie că proprietarul mânzului este o anume persoană care se află împreună cu Iisus, fie că e vorba despre Iisus Însuși. Cei care vorbesc despre o înțelegere mai dinainte a lui Iisus cu proprietarul mânzului, pentru a-i impresiona pe ucenici, sunt străini de duhul relatării evanghelice, care vrea să sublinieze faptul că Iisus este cu adevărat Domn, Care cunoaște mai dinainte cele ce se vor întâmpla.

Ucenicii găsesc asinul legat la o poartă, afară, în drum („la o răspântie”)³⁴⁸ și, după discuția cu cei ce ședeau acolo, îl duc la Iisus. Matei, în relatarea sa paralelă (21, 5) vorbește despre asină și mânz, adăugând cuvintele lui Zah. 9, 9, după care Împăratul Mesia vine „blând și șezând pe asină, pe mânz, fiul celei de sub jug”.

Entuziasmul mulțimii, care se manifestă prin întinderea hainelor și a „ramurilor” pe drum și, în special, prin strigătul „Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului” (v.

³⁴⁷ Conform Vechiului Testament animalul care urmează să fie folosit pentru o oarecare misiune sfântă nu trebuie să fi fost folosit; vezi Num. 19, 2, Deut. 21, 3, I Regi 6, 7.

³⁴⁸ „Αμφοδον” este „drumul care trecea print-un anumit cartier” (Dimitrakos) și după lexilogul lui Isihie (450 d. Hr.) „αἱ ρῦμαι, ἀγυιαί, δίοδοι -drum, cale, drum de trecere”. Corectarea lui „ἀμφοδον” în „ἀμπελον” pe care o susține Lohmeyer, se bazează pe informația din Iustin, *Apologia întâi*, 32: „căci un mânz oarecare de asină era legat la o intrare a țarinii către vie; pe acela a poruncit să-l aducă... și urcând a intrat în Ierusalim” (în locul în care analizează pasajul Fac. 49, 10-11; el nu are susținere, dar constituie, după Lane, „pur și simplu o ipoteză interesantă”).

9), arată că este vorba despre o primire mesianică. „Osana” arată fie rugăciunea „mântuiește-ne pe noi, rugămu-ne” sau „mântuiește-ne pe noi acum”, fie doxologia („slavă lui Dumnezeu”) pentru mântuirea care vine³⁴⁹.

Iisus, după o scurtă vizită la Templu, „privind toate în jur”, a plecat spre seară cu cei doisprezece în Betania (v. 11).

În continuarea relatării impresionează dispariția mulțimii. Atât aclamațiile mesianice entuziaste, cât și plecarea bruscă a mulțimii din scena istorisirii, ridică cititorului textului anumite semne de întrebare: cum de Iisus primește aclamațiile, deși cunoaște că poporul leagă intrarea Sa în Ierusalim de vederile politice și de dorințele de eliberare națională? Dacă primirea a avut atâta intensitate și extindere sărbătorească, cum de nu a provocat intervenția stăpânirii romane, care era în gardă în ceea ce privește Paștile iudaic? Desigur, astfel de întrebări ar fi fost rezonabile dacă relatările evangheliștilor aveau pur și simplu numai un caracter istoric (istoriografic); s-a accentuat în repetate rânduri, în acest comentariu, că evanghelistul nu limitează, nici nu epuizează relatarea sa la faptul istoric, ci merge mai departe, la importanța ei pentru cititorul-membru al Bisericii. În situația noastră, evanghelistul vrea să prezinte ultima faptă mesianică a lui Iisus de dinainte de Pătimire. Este clar faptul că mulțimea a rămas pur și simplu la explicabilele, de altfel, manifestări de entuziasm și nu a înțeles misiunea reală a lui Mesia. Ucenicii, așa cum în repetate rânduri subliniază Marcu, au împărtășit exaltările mesianice ale contemporanilor lor (vezi iarăși In. 12, 16). Faptul că Iisus nu S-a opus acestor manifestări mesianice se leagă de întreaga Sa atitudine pedagogică împotriva așteptărilor poporului. În sfârșit, faptul că nu s-au ridicat stăpânitorii romani se datorează faptului că primirea nu a luat proporții neliniștitoare pentru romani sau faptului că stăpânitorii nu au constatat un pericol

³⁴⁹ Vezi legat de acestea Lohse, p. 113-119. Cele două posibilități de erminie le observă și Teofilact, care o preferă pe cea dintâi: „Uneori înseamnă „mântuiește”, alteori înseamnă „laudă”. Fără nici o îndoială primul e mai bun”. El invocă pentru preferința lui versetul din Ps. 117, 25 „O, Doamne, mântuiește, O, Doamne, sporește!” care în textul ebraic are hoshi' a-na (elenizat - ὡσαννά).

care să îi amenințe. Orice răspuns la nivel istoric este ajutător numai atunci când nu subestimează caracterul teologic al textelor noastre sfinte.

6.2. Pedepsirea smochinului neroditor (11, 12-14)

Mt. 21, 18-19

¹²Și a doua zi, ieșind ei din Betania, El a flămânzit. ¹³Și văzând de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo, doar va găsi ceva în el; și, ajungând la smochin, n-a găsit nimic decât frunze. Căci nu era timpul smochinelor. ¹⁴Și, vorbind, i-a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce. Și ucenicii Lui ascultau.

Episodul pedepsirii smochinului neroditor³⁵⁰ este povestit și de către evanghelistul Matei (21,18-19 unde sunt adăugate și cuvintele despre credință, vezi 20-22), în timp ce evanghelistul Luca (13, 6-9) păstrează parabola lui Iisus, care se referă la smochinul neroditor. În parabola lui Luca însă, accentul se află pe hotărârea milostivă a proprietarului viei în care era smochinul, de a-i da o ultimă posibilitate de a rodi; în caz că această șansă nu are rezultate, hotărârea de tăiere din rădăcină a copacului va fi decisivă.

La întrebarea de ce evanghelistul Luca omite acest episod pe care îl povestesc ceilalți doi sinoptici și, dimpotrivă, așază într-un context deosebit o parabolă care are legătură cu cea de sus, nu s-a dat un răspuns mulțumitor din partea cercetătorilor. Că o parabolă de început a lui Iisus s-a transformat apoi în tradiția bisericească în istorisirea episodului sau că, invers,

³⁵⁰ Despre relatarea episodului, vezi C.F. Smith, „No Time for Figs”, *JBL* 79 (1960), p. 315-327; A. Robin, „The cursing of the Fig Tree in Marc XI”, *NTS* 8 (1961/62), p. 276-281; H. W. Bartsch, „Die 'Verfluchung' des Feigenbaums”, *ZNW* 53 (1962), p. 256-260; G. Münderlein, „Die Verfluchung des Feigenbaumes”, *NTS* 10 (1963/64), p. 89-104; K. Romaniuk, „Car ce n' était pas la saison des figues...”, *ZNW* 66 (1975), p. 275-278; H. Giessen, „Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage?“, *BZ* 20 (1976), p. 95-111.

dintr-un fapt real din ajunul Pătimirii s-a format parabola lui Luca sau, că atât episodul cât și parabola au fost plătuite de tradiția creștină primară ca să se motiveze existența unui anume smochin uscat pe drumul dintre Betania și Ierusalim, sunt ipoteze izolate ale comentatorilor. Este de preferat să se tâlcuiască parabola lui Luca singură și episodul aferent al lui Marcu și Matei separat și să se arate accentul teologic care există în fiecare împrejurare, în contextul în care este redat episodul sau parabola.

Marcu așază episodul în care Iisus pedepsește un smochin, pe drumul de la Betania la Ierusalim și în ziua care a urmat intrării în Ierusalim, acolo unde va avea loc ultimul conflict cu lumea iudaică, mai ales cu conducătorii religioși iudei. Este caracteristic faptul că Iisus rămâne în ultimele nopți de dinainte de Pătimire afară din Ierusalim, în Betania; nu cumva aceasta se întâmplă din motive practice sau deja Iisus se distanțează de centrul religios al iudaismului și rămâne cu cei ce vor constitui Biserica Sa? Că Iisus „a flămânzit” (v. 12) se spune, după Sfântul Ioan Hrisostom, „după bănuiala ucenicilor”, pentru că nu era încă vremea smochinelor: adică ucenicii au presupus că Iisus a flămânzit, în timp ce, în realitate, El s-a apropiat de copac din motive pedagogice. Părerea Sfântului Ioan Hrisostom, pe care o preia și Teofilact, îndreptățește însemnarea evanghelistului din versetul 13b, „Căci nu era timpul smochinelor”, însemnare (numai a lui Marcu, nu și a lui Matei) care a creat probleme comentatorilor³⁵¹. Desigur, nu era vremea rodirii (dacă acceptăm faptul că episodul a avut loc în zilele de dinaintea Paștilor, adică între sfârșitul lui martie și mijlocul lui aprilie); ar fi trebuit, însă, ca pomul să aibă fructe necoapte, sau fructe de iarnă care se coc cu întârziere în timpul primăverii. Oricare ar fi explicația fenomenului, este vădit simbolismul episodului, pe care îl arată atât Părinții cât și comentatorii contemporani: smochinul cu frunze, dar fără rod, cu o înfățișare roditoare dar

³⁵¹ De ex., C.F. Smith, *op. cit.*, p. 315-327, așază evenimentul în timpul sărbătorii Corturilor; K. Romaniuk, *op. cit.*, p. 275 ș.u., propune să citim fraza cu semn de întrebare („căci nu era vremea smochinelor?”).

fără realitatea analoagă, cu promisiune dar fără împlinire, înfățișează poporul iudeu, care "cu buzele cinstește" pe Dumnezeu, dar cu "inima este departe de El" (vezi 7, 6), care respectă obiceiurile religioase, dar în realitate nu aduce "roade vrednice de pocăință". În Vechiul Testament poporul iudeu este asemănat în chip simbolic cu un smochin și judecata este înfățișată prin nimicirea smochinului (vezi Os. 2, 14; 9, 10; Is. 34, 4; Ier. 24 și 29, 17). Prin urmare, mânia lui Hristos pentru smochinul neroditor – care amintește de mânia lui Dumnezeu în Vechiul Testament față de poporul iudeu – și cuvintele "De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce" (v. 14), arată că a venit ceasul judecății. Teofilact observă că faptul pedepsirii pomului neroditor "iconomie este". Vrând, adică, Hristos "să arate ucenicilor că poate să facă și rău și că, de voiește, poate să-i nimicească pe cei ce urmau să-L răstignească, Își arată puterea în pomul nesimțitor". Mânia Lui are caracter de judecată asupra poporului iudeu, însă, paralel, are tentă apologetică față de ucenicii Săi și, așa cum accentuează anumiți Părinți, înțeles de avertisment pentru creștinii cititori ai Evangheliei: nu o să fie deosebită nici soarta creștinilor ipocriți care au numai frunze, nu însă și rod, care se arată pe dinafară cei mai mari oameni religioși, iar inima lor "este departe" de Dumnezeu.

6.3. Curățirea Templului (11, 15-19)

Mt. 21, 12-17; Lc. 19, 45-48; In. 2, 13-22

¹⁵Și au venit în Ierusalim. Și, intrând în templu, a început să dea afară pe cei ce vindeau și pe cei ce cumpărau în templu, iar mesele schimbătorilor de bani și scaunele vânzătorilor de porumbei le-a răsturnat. ¹⁶Și nu îngăduia să mai treacă nimeni cu vreun vas prin templu. ¹⁷Și-i învăța și le spunea: Nu este, oare, scris: "Casa Mea casă de rugăciune se va chema, pentru toate neamurile"? Voi însă ați făcut din ea peșteră de tâlhari. ¹⁸Și au auzit arhiereii și cărturarii. Și căutau cum să-L piardă. Căci se temeau de El, pentru că toată mulțimea era uimită de învățătura Lui. ¹⁹Iar când s-a făcut seară, au ieșit afară din cetate.

Marcu așează curățirea Templului³⁵² în ziua a doua a șederii lui Iisus la Ierusalim, în timp ce Matei și Luca în timpul primei zile, imediat după primirea mesianică. Ioan povestește evenimentul în capitolul 2 al Evangheliei sale, la începutul activității lui Iisus. Este clar că în acest punct Sinopticii redau mai fidel realitatea istorică: evenimentul trebuie să fi avut loc spre sfârșitul activității lui Iisus, când a constituit și un motiv pentru mobilizarea conducătorilor religioși iudei pentru prinderea Lui. Cel de-al patrulea evanghelist povestește evenimentul nu în cadre temporale ci teologice: prin activitatea lui Iisus începe să se împlinească lumea cea nouă a lui Dumnezeu; schimbarea apei în vin (In. 2, 12) și curățirea Templului (2, 13-22) semnaleză sfârșitul cultului vechi și începutul epocii noi, a cinstirii lui Dumnezeu "în duh și în adevăr" (In. 4, 24).

Templul constituia centrul cultului iudaic și înnoirea lui se lega de epoca și lucrarea lui Mesia. Centrul adorării lui Dumnezeu, însă, se transformase, după caracterizarea lui Iisus, în "peșteră de tâlhari" (v. 17). Conducerea Templului a permis să se instaleze în curtea exterioară, numită curtea neamurilor, negustorii care vindeau animalele necesare pentru jertfe și „schimbătorii de bani”³⁵³ care schimbau monezile romane în unele evreiești pentru depunerea impozitului la templu ("jumătate de didrahmă"), cu care era dator fiecare israelit începând de la vârsta de 20 de ani (vezi Ieș. 30, 11-16; Mt. 17, 24-27). Această instalare a negustorilor în curtea de dinaintea Templului îi ajuta pe închinători și, de asemenea, aducea un câștig imens arhiereilor; izvoarele rabinice amintesc ca principal beneficiar al câștigurilor familia arhiereului Ana. Amploarea pângăririi templului este mărturisită și de un amănunt din versetul 16 (pe care îl păstrează numai Marcu), conform căruia

³⁵² Vezi C. Roth, „The Cleansing of the Temple and Zecharia 14, 21”, NT 4 (1960), p. 174-181; N. Hamilton, „Temple Cleansing and Temple Bank”, JBL 83 (1964), p. 365-372; E. Trocmé, „L' expulsion des marchands du temple”, NTS 15 (1968/69), p. 1-12.

³⁵³ „Κολλυβιστής” (de la „κόλλυβον” sau „κόλλυβος” = monedă de valoare mică) este zaraful, schimbătorul de bani.

Iisus nu permitea accesul în curte a celor care, purtând diferite vase, ca să scurteze drumul, treceau prin templu.

Cuvintele aspre ale lui Iisus, formulate cu cuvintele celor doi profeți mari, Isaia și Ieremia, după care vânzătorii și cumpărătorii au transformat locul cel sfânt din "casă de rugăciune" (Is. 56, 7) în "peșteră de tâlhari" (Ier. 7, 11), sunt în chip vădit o redare rezumativă făcută de evanghelist a spuselor lui Iisus îndreptate către cei ce făceau schimbări comerciale dar și către arhierii responsabili pentru această situație. De altfel, aceștia din urmă, ca și cărturarii, sesizează, din această faptă, pericolul reprezentat de Iisus cel nedorit și caută prilej ca să Îl prindă. Iisus însă, seara a plecat din oraș (întorcându-Se probabil în Betania). Disputa cu conducătorii iudeilor este, prin urmare, inevitabilă, dar "ceasul" nu este hotărât de aceia, ci de Dumnezeu Tatăl.

Prin curățirea templului, Iisus arată că lucrează ca Mesia, că această faptă a Sa „întrupează judecata cea din urmă a lui Dumnezeu asupra vieții și religiei lui Israel" (Nineham) și semnalează adorarea cea nouă, „în duh". Din fiecare propoziție a relatării noastre „apare imaginea unei puteri supreme, imaginea unuia care lucrează ca și Dumnezeu" (D. Trakatellis).

6.4. Puterea credinței (11, 20-25)

Mt. 21, 20-22

²⁰Dimineața, trecând pe acolo, au văzut smochinul uscat din rădăcini. ²¹Și Petru, aducându-și aminte, I-a zis: Învățătorule, iată smochinul pe care l-ai blestemat s-a uscat. ²²Și răspunzând, Iisus le-a zis: Aveți credință în Dumnezeu. ²³Adevărat zic vouă că oricine va zice acestui munte: Ridică-te și te aruncă în mare, și nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ceea ce spune se va face, fi-va lui orice va zice. ²⁴De aceea vă zic vouă: Toate câte cereți, rugându-vă, să credeți că le-ați primit și le veți avea. ²⁵Iar când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva, ca și Tatăl vostru Cel din ceruri să vă ierte vouă greșelele voastre.

Evenimentul curățirii templului este încadrat, la început și la sfârșit, de episodul cu smochinul: pe de o parte, de pedepsirea copacului neroditor (vezi 11, 12-14), iar pe de alta de învățătura despre credință pe care Iisus o scoate din acel episod (11, 20-25). Templul se află în centru, nu numai între cele două istorisiri legate de smochin, ci și în centrul întregii unități a capitolelor 11-13. Este semnificativ faptul că din cele 9 dăți în care evanghelistul folosește cuvântul "templu", de 7 ori acesta se află în aceste trei capitole. Nu cumva nerodnicia iudaismului și pedeapsa de la Dumnezeu pentru aceasta o întrupează Templul, mai mult chiar și decât smochinul? Evanghelistul povestește simplu, fără analize și extinderi teologice; este cu totul clar, însă, că mesajul său nu este epuizat de relatarea istorică ci, prin intermediul acesteia, el merge mai adânc și dă răspunsuri la întrebările membrilor Bisericii.

Vederea pomului uscat în dimineața următoare, pe drumul de la Betania la Ierusalim, și semnalarea rezultatului poruncii pedepsitoare a lui Iisus făcută de Petru dau ocazia pentru sublinierea puterii pe care o are credința: "aveți credință în Dumnezeu" (v. 22). Imaginea mutării muntelui are sensul îndeplinirii unui lucru greu de realizat pentru putințele omenești și arată finalitatea rugăciunii, când se face cu credință și fără îndoială. Minunea este rezultatul credinței și nu invers. În antiteză cu dorința omului de a-și întări credința prin minune, care se balansează după sugestiile diavolești (vezi relatările din Mt. 4, 1-11 și Lc. 4, 1-13), Iisus prezintă minunea ca o urmare a credinței. Cuvinte asemănătoare se găsesc și în alte puncte ale Evangheliilor sinoptice: Mt. 17, 20 (având ca motiv vindecarea tânărului epileptic), Lc. 16, 6 ș.a..

La cuvintele despre credință este anexat și cuvântul din versetul 25, despre iertarea fraților, care constituie punctul de plecare al rugăciunii sincere și al iertării păcatelor din partea lui Dumnezeu (vezi Mt. 6, 14). Legătura este evidentă: nu se poate gândi o relație corectă a omului cu Dumnezeu, fără a fi însoțită de o relație corectă cu omul (vezi I In. 4, 20).

Câteva manuscrise³⁵⁴ adaugă aici (v. 26) și continuarea versetului de mai sus din Predica de pe munte (vezi Mt. 6,15).

6.5. "Puterea (autoritatea)" lui Mesia (11, 27-33)

Mt. 21, 23-27; Lc. 20, 1-8

Întrebarea adresată lui Iisus de către arhieriei, cărturari și bătrâni, în legătură cu "puterea" cu care lucrează, este pusă în ziua următoare, pe când Iisus se află iarăși în Templu și este provocată de intervenția Sa energică în Templu. Nu pare să fie o chestionare oficială a Marelui Sinedriu, cu toate că amintește pe toți membrii lui, ci mai degrabă lasă impresia unei discuții private, probabil la porunca Marelui Sinedriu (Haenchen, Pesch ș.a.). "Puterea" lui Iisus, încă din 1, 27, se exercită asupra celor bolnavi, asupra naturii, asupra morții și stârnește entuziasmul poporului, în timp ce conducătorilor religioși le creează probleme. Poporul îl aclamă ca pe Mesia, orbul îl recunoaște ca "Fiul lui David", demonii îl numesc "Sfântul lui Dumnezeu", în timp ce conducătorii poporului, orbi duhovnicește, nu Îl recunosc pe Mesia care are "putere".

La întrebarea iudeilor, Iisus răspunde cu o altă întrebare, nu urmând pur și simplu tactica rabinică, așa cum notează comentatorii, ci ca Stăpân pe situație, în care răspunsul Lui despre Sine depinde de răspunsul lor despre lucrarea lui Ioan Botezătorul: "Botezul lui Ioan din cer a fost sau de la oameni?" (v. 30). Dilema este următoarea, așa cum este exprimată în versetele 31-32: în caz că e din cer, adică are proveniență divină, vor fi învinuiți de ce nu l-au primit și prin urmare nu au primit nici prevestirea lui despre Mesia; în caz că nu susțin proveniența divină a lui, vor avea împotrivă poporul, care a primit propovăduirea și botezul lui Ioan ca trimise de Dumnezeu.

³⁵⁴ Versetul 26 este mărturisit în A, D, K, X, Θ, Π, (C, f¹, f¹³), 28, 33, în Colecțiile bizantine (cu mici diferențe), în Vg și în traduceri vechi, în timp ce lipsește în Σ^{iv}, B, L, W, Δ, Ψ, ș.a., Este socotit de critica textuală ca un adaus pe baza lui Mt. 6, 15. Vezi Metzger, 110.

La refuzul lor de a da un răspuns, aducând ca motiv neștiința (v. 33), Iisus răspunde refuzând să spună cu ce putere face "acestea". Este semnificativ faptul că, la "nu știm" al căpeteniilor iudeilor, Iisus nu răspunde cu "nici Eu nu știu", ci cu "nici Eu nu vă spun vouă". Este vădită intenția lui Iisus de a arăta starea de refuz a conducerii religioase a iudaismului în intervenția eshatologică a lui Dumnezeu în lume: au refuzat trimiterea dumnezeiască a lui Ioan și, prin urmare, refuză și mesianitatea lui Iisus despre care a vestit Ioan, în timp ce poporul, de care "se temeau" conducătorii, socotea că Ioan „era într-adevăr prooroc” (v. 32) și că slăvea pe Dumnezeu pentru învățatura și puterea lui Mesia Iisus.

Cu discuția de mai sus începe un nou rând de discuții ale lui Iisus cu conducătorii iudei: cea dintâi dintre acestea este provocată de către membrii Marelui Sinedriu, a doua, de către farisei și irodiani (12, 13-17), a treia, de către saducheii (12, 18-27), a patra, de un cărturar (12, 28-34) și a cincea, chiar de către Iisus (12, 35-37). E imposibil să nu se observe o corespondență a disputelor de stradă (*Streigesprache*) din Ierusalim cu elementele echivalente din activitatea din Galileea în 2, 1-3, 6.

6.6. Pilda lucrătorilor răi (12, 1-12)

Mt. 21, 33-46; Lc. 20, 9-19

¹Și a început să le vorbească în pilde: Un om a sădit o vie, a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o lucrătorilor, iar el s-a dus departe. ²Și la vreme, a trimis la lucrători o slugă, ca să ia de la ei din roadele viei. ³Dar ei, punând mâna pe ea, au bătut-o și i-au dat drumul fără nimic. ⁴Și a trimis la ei, iarăși, altă slugă, dar și pe aceea, lovind-o cu pietre, i-au spart capul și au ocărât-o. ⁵Și a trimis alta. Dar și pe aceea au ucis-o; și pe multe altele: pe unele bătându-le, iar pe altele ucigându-le. ⁶Mai avea și un fiu iubit al său și în cele din urmă l-a trimis la lucrători, zicând: Se vor rușina de fiul meu. ⁷Dar acei lucrători au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm și moștenirea va fi a noastră. ⁸Și prinzându-l l-au omorât și l-au aruncat afară din vie. ⁹Ce va face acum stăpânul viei? Va veni și va pierde pe lucrători, iar via o va da altora. ¹⁰Oare nici

Scriptura aceasta n-ați citit-o: "Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului? ¹¹De la Domnul s-a făcut aceasta și este lucru minunat în ochii noștri". ¹²Și căutau să-L prindă, dar se temeau de popor. Căci înțeleseseră că împotriva lor zisese pilda aceasta. Și lăsându-L, s-au dus.

Parabola³⁵⁵ este păstrată, în același context istoric și geografic, dar cu câteva mici schimbări distincte, atât de către cei trei sinoptici, cât și de evanghelia gnostică după Toma (*loghion*-ul 65). Chiril al Alexandriei o socotește ca un rezumat succint al întregii istorii israelitene: „toată istoria cea întinsă despre fiii lui Israel a adunat-o pe scurt în aceste cuvinte”. Istorisirea este încadrată de două pasaje din Vechiul Testament: la început se face descrierea viei pe baza lui Is. 5, 1 ș.u., iar la sfârșit se pune un verset, din Ps. 117, 22-23. Conform cunoscutei descrieri a viei din Isaia (5, 1 ș.u.) – prin care este simbolizat Israel – stăpânul casei din istorisire, după ce a sădit via, a împrejmuit-o cu gard ca să o protejeze, a săpat „un teasc” pentru prelucrarea strugurilor și a clădit un turn pentru controlarea vremii culegerii strugurilor. Toate aceste lucrări arată grija proprietarului pentru via sa și stăpânirea lui desăvârșită asupra ei. Astfel aranjată, el dă via la lucrători și pleacă departe. În această plecare, Sfântul Ioan Hrisostom vede îndelungă-răbdarea lui Dumnezeu, care este proprietarul viei: „Și s-a dus departe, adică a răbdat îndelung, fără să aducă totdeauna pedepse asupra celor ce cădeau în păcat; căci plecarea departe vorbește despre multa sa îndelungă-răbdare”.

La vremea rodirii proprietarul a trimis pe sluga sa ca să ia de la ei roadele, dar lucrătorii l-au bătut și l-au izgonit (după Matei, a trimis mai multe slugi dintre care, lucrătorii, pe unele le-au bătut, pe altele le-au omorât și pe altele le-au lovit cu

³⁵⁵ Despre parabola lucrătorilor răi, vezi J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 67-75; G. Kümmel, „Das Gleichnis von den bösen Weingärtner”, *Aux sources de la tradition chrétienne* 1970, p. 120-138 (=Heiligeschehen und Geschichte, 1975, p. 207-217), *Science Ecclésiastiques* 17 (1965), p. 365-396; J. E. – R.R. Newell, „The Parable of the Wicked Tenants”, *NT* 14 (1972), p. 226-237; J. Derrett, „Allegory and the Wicked Vinedressers”, *JTS* 25 (1974), p. 426-432.

pietre – aluzie clară la soarta tragică a prorocilor din Vechiul Testament). Celei de-a doua slugi „i-au spart capul” și au ocărât-o, iar pe cea de-a treia au omorât-o. După trimiterea celei de-a treia slugi, Marcu adaugă: „și pe multe altele; pe unele bătându-le, iar pe altele ucigându-le” (v. 5). Atitudinea proprietarului, în continuare, trece dincolo de hotarele rațiunii umane: trimite pe unicul său „fiu iubit” - caracterizare cu vădită nuanță hristologică (vezi 1, 11; 9, 7; Mt. 3, 17; 17, 5; Lc. 3, 22; I Petru 1, 17) – care este omorât de lucrători și este aruncat afară din vie (după Matei și Luca, este dus afară din vie și acolo este omorât, lucru care constituie o aluzie la omorârea lui Iisus afară din Ierusalim). Trimiterea și sfârșitul fiului mărturisesc „răutatea aceloră și iubirea de oameni a Celui care a trimis” (Sfântul Ioan Hrisostom).

La întrebarea lui Iisus, care va fi reacția stăpânului viei la faptele acelea ale lucrătorilor, răspunde Iisus Însuși, după Marcu și după Luca (după Matei, ascultătorii Lui), că lucrătorii cei răi vor fi pedepsiți iar via se va da altor lucrători. În relatarea pildei după Matei se explică și mai mult înțelesul pedepsei: „De aceea vă spun că Împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului care va face roadele ei” (21, 43). „Neamul” acela, după Părinții tâlcuitori, este noul Israel, Biserica. Vezi și Chiril al Alexandriei: „s-a dat acel pământ lucrătorilor sfințiți ai Noului Legământ”.

Cu versetele Psalmului 117, 22-23, care încheie parabola, se mută centrul de greutate de pe vie, stăpânul viei și lucrători pe persoana Fiului cel iubit (v. 10-11). Piatra din capul unghiului, pe care au nesocotit-o, este, după Psalm, Israel; după Noul Testament, care așează acest verset și în altă parte (F. A. 4, 11; Rom. 9, 33; I Petru 2, 6), este Hristos, pe Care nu L-au luat în seamă conducătorii iudaismului, dar Care a fost așezat „de Domnul” ca piatră de temelie a noii zidiri, a Bisericii.

Sfântul Ioan Hrisostom rezumă, în continuare, sensurile parabolei: „Multe trebuie să fie învățate de la această pildă: purtarea de grijă a lui Dumnezeu, care li s-a întâmplat lor de sus; uciderea pe care aceia au făcut-o de la început; că lucrătorii care aveau via spre îngrijire nu erau lipsiți de nimic; că și pe Fiul l-a trimis; că un singur și același Dumnezeu este și pentru

Noul și pentru Vechiul Testament; că moartea Lui a biruit în chip măreț; faptul că a suferit judecata din urmă a crucii și a îndrăznelii lor; chemarea neamurilor, căderea iudeilor”.

6.7. Întrebarea despre plățirea dajdiei Împăratului roman (12, 13-17)

Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26

¹³Și au trimis la El pe unii din farisei și din irodiani, ca să-L prindă în cuvânt. ¹⁴Iar ei, venind, I-au zis: Învățătorule, știm că spui adevărul și nu-Ți pasă de nimeni, fiindcă nu cauți la fața oamenilor, ci cu adevărat înveți calea lui Dumnezeu. Se cuvine a da dajdie Cezarului sau nu? Să dăm sau să nu dăm? ¹⁵El însă, cunoscând fățărnicia lor, le-a zis: Pentru ce Mă ispitiți? Aduceți-Mi un dinar ca să-l văd. ¹⁶Și I-au adus. Și i-a întrebat Iisus: Al cui e chipul acesta și inscripția de pe el? Iar ei I-au zis: Ale Cezarului. ¹⁷Iar Iisus a zis: Dați Cezarului cele ale Cezarului, iar lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu. Și se mirau de El.

Plățirea impozitului pe cap de locuitor, către romani, constituia o îndatorire de bază a celor supuși. În Palestina a fost prevăzut din anul 6 d. Hr. Iudeii împlineau cu lipsă de zel și cu ură această îndatorire, dar existau diferite poziții față de plata impozitului: zeloții refuzau să plătească impozitul și obligația lor religioasă era să împiedice poporul de la plata impozitului stabilit, „darea” (Mt. 17, 24); fariseii, cu toate că din punct de vedere religios socoteau impozitul ca opunându-se Legii, îndreptățeau pe motive politice plata lui; în sfârșit, irodianii, având o poziție prietenească față de romani, erau pentru plata impozitului.

În această atmosferă de poziții antitetice, Iisus este întrebat de câțiva (trimiși poate de Marele Sinedriu) farisei și irodiani (despre conlucrarea lor, vezi 3, 6) dacă „se cuvine să dăm dajdie³⁵⁶ Cezarului sau nu?” (v. 14). Un răspuns pozitiv sau negativ al lui Iisus L-ar fi adus într-o poziție dezavantajoasă. De altminteri,

³⁵⁶ Κνῆσος (din lat. census) este impozitul, darea, taxa pe cap de locuitor. Manuscrisele D, Θ, 565, au ἐπικεφάλαιον.

aceasta și era intenția celor ce întrebau, așa cum arată versetul precedent, 13 („ca să-L prindă în cuvânt”): adică de a-I întinde o cursă, ca să scoată de la El un răspuns care, în caz că era pozitiv, L-ar fi adus pe Iisus în opoziție cu sentimentul poporului și cu zeloții cei iuți la mânie, iar dacă era negativ, L-ar fi adus în opoziție cu stăpânitorii romani. Formularea scopului întrebării în relatarea paralelă a lui Luca, arată că cei ce întrebau ar fi preferat un răspuns negativ: „ca să-L prindă în cuvânt și să-L dea stăpânirii și puterii dregătorului” (Lc. 20, 20). Apelativul de cinste („Învățătorule”) și lingușirea („știm că spui adevărul”) sunt caracterizate de Iisus, în continuarea discuției, ca „ipocrizie/fățărnicie” (vezi „răutate” la Matei și „vicleșug” la Luca). Iisus, după dezvăluirea ipocriziei, cere să Îi aducă un dinar³⁵⁷ – deoarece evident El nu avea – și întreabă al cui este chipul și a cui este inscripția. Dinarul roman de argint purta, în timpurile lui Hristos, pe o parte, chipul împăratului Tiberiu cu cunună de laur și cu inscripția TI CAESAR DIVI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS (=Tiberiu Cezar, Fiul August al divinului August) și pe partea cealaltă inscripția PON(TIFEX) MAX(IMUS) și chipul mamei sale tronând cu sceptrul în mâna dreaptă și cu o ramură de măslin în stânga.

Răspunsul lui Iisus, pe lângă caracterul său antizelot, nu dă dreptate intențiilor celor ce au pus întrebarea, ci dimpotrivă, le provoacă mirarea: „Dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu” (v. 17). Moneda aparține celui al cărui chip îl poartă și prin urmare trebuie să-i fie dată înapoi. Mai mult decât aceasta, Cezarul nu poate cere nimic altceva de la om, care, dincolo de această îndatorire lumească, datorează ascultare față de voia lui Dumnezeu. Poate Iisus a accentuat cu voce ridicată partea a doua a frazei: „și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu”. Dumnezeu are pretenții totale

³⁵⁷ Numai Roma avea dreptul turnării dinarilor de arginți, cu care, de altfel, erau plătiți soldații. În locul taxei pe care o plăteau iudeii la Templu, romanii au pus, din anul 6 d. Hr., „didrahma” (doi dinari) ca impozit pe cap de locuitor în templul din Ierusalim. Acest impozit a fost desființat de Nerva, dar a fost repus de Adrian după reprimarea răscoalei lui Bar Cochbar. Vezi *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 3, 423-435.

de la om, ca întreg. „Dacă moneda poartă chipul Cezarului”, notează Grundmann, „omul poartă chipul lui Dumnezeu. Cezarul poate pretinde impozit, nu însă și adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu”³⁵⁸.

Biserica, păstrând și scriind aceste cuvinte ale Domnului, se poziționează, pe de o parte, împotriva discursului curentului apocaliptic, care vede lumea lipsită cu totul de valoare și, pe de altă parte, împotriva mișcării zeloților, care se luptă cu lumea ca și cu o expresie a răului (Schweizer).

6.8. Întrebarea Saducheilor despre Înviere (12, 18-27)

Mt. 22, 23-33; Lc. 20, 27-40

¹⁸Și au venit la El saducheii care zic că nu este înviere și-L întrebau zicând: ¹⁹Învățătorule, Moise ne-a lăsat scris, că de va muri fratele cuiva și va lăsa femeia fără copil, să ia fratele său pe femeia lui și să ridice urmaș fratelui. ²⁰Și erau șapte frați. Și cel dintâi și-a luat femeie, dar, murind, n-a lăsat urmaș. ²¹Și a luat-o pe ea al doilea, și a murit, nelăsând urmaș. Tot așa și al treilea. ²²Și au luat-o toți șapte și n-au lăsat urmaș. În urma tuturor a murit și femeia. ²³La înviere, când vor învia, a căruia dintre ei va fi femeia? Căci toți șapte au avut-o de soție. ²⁴Și le-a zis Iisus: Oare nu pentru aceasta rătăciți, neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu? ²⁵Căci, când vor învia din morți, nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii din ceruri. ²⁶Iar despre morți că vor învia, n-ați citit, oare, în cartea lui Moise, când i-a vorbit Dumnezeu din rug, zicând: „Eu sunt Dumnezeu lui Avraam și Dumnezeu lui Isaac și Dumnezeu lui Iacov”? ²⁷Dumnezeu nu este Dumnezeu celor morți, ci a celor vii. Mult rătăciți.

³⁵⁸ Teofilact generalizează expresia „cele ale Cezarului” și o aplică și la alte îndatoriri ale omului, cum ar fi, de ex., grija pentru trup: „Cezar este fiecăruia dintre noi și nevoia trupului. Deci Domnul poruncește să dăm și trupului hrana obișnuită și îmbrăcăminte necesară”.

Saducheii³⁵⁹, care apar acum pentru întâia oară în Evanghelia după Marcu³⁶⁰, ajută fruntea căpeteniilor religioase ale iudeilor împotriva lui Iisus. Ca cei ce refuzau credința în înviere (v. 13; vezi și F. A. 23, 8) încearcă, stând atât împotriva fariseilor, cât și în special a lui Iisus, să ia în răs această credință prin referirea la o anume, probabil inventată³⁶¹, împrejurare în care șapte frați s-au căsătorit cu aceeași femeie, fiecare după moartea celui alt frate, conform prevederii din Deut. 25, 5-10. După această prevedere mozaică despre căsătoria de levirat, fratele celui mort era dator să ia de soție pe văduva fratelui său, ca să „ridice sămânța fratelui său”. Saducheii îl întreabă pe Iisus în împrejurarea la care s-au referit, a căruia din cei șapte va aparține femeia la învierea morților³⁶².

În răspunsul Său, Iisus îi ceartă pentru două motive: a) că nu cunosc Scripturile și b) că nesocotesc puterea lui Dumnezeu (v. 24); cel de-al doilea este o consecință a celui dintâi. Viața omului după moarte nu se sprijină pe vreo însușire pe care o deține omul de la sine, ci este dar al puterii lui Dumnezeu cel viu. Comuniunea cu Dumnezeu cel viu nu se întrerupe prin moarte, ci se continuă. Dacă pentru continuarea lumii acesteia este necesară căsătoria, pentru condițiile lumii viitoare a nestricăciunii, căsătoria va fi de prisos. „Căci căsătoria pentru stricăciunea noastră se face acum, ca prin nașterea de fii să nu pierim, de la un neam la altul trăgându-ne.”; atunci însă, „de

³⁵⁹ Despre saducheii, vezi art. din *ΘΗΕ*, 10, 1113-1114 și S. Agouridis, *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Κ. Διαθήκης*, 1980, 335.

³⁶⁰ Între 12, 17 și 12, 18 din Evanghelia după Marcu și în șirul discuțiilor lui Iisus cu conducătorii religioși ai iudaismului, anumiți tâlcuitori așează episodul femeii adultere (In. 7, 53 – 8, 11), pe care îl și explică în acest loc (de ex., Grundmann).

³⁶¹ Izvoarele rabinice vorbesc despre cazul unui frate, din treisprezece frați, care s-a căsătorit pe baza Legii cu cele 12 văduve ale fraților săi morți, care nu aveau urmași; vezi Billerbeck 3, 647.

³⁶² La fraza „la înviere, când vor învia” anumite manuscrise (Σιν, β, C*, L, Δ, Ψ) omit „când vor învia”, armonizând evident textul cu cel de la Lc. 20, 33. Noi o socotim ca expresie inițială, deoarece corespunde stilului paralelismelor pe care le întâlnim adesea în Evanghelii; expresia este mărturisită în A, K, Π, X, colecțiile bizantine, în multe traduceri vechi, etc.

vreme ce nu ne vom mai strica, ci vom rămâne aceiași, de aceea și căsătoria se va lua de la noi" (Teofilact). În această stare nouă de nestricăciune, oamenii vor fi "ca îngerii în ceruri"³⁶³. Despre Învierea morților, Iisus citează ca loc de bază din Scriptură încredințarea lui Dumnezeu făcută lui Moise „din rug”, adică în locul acela din Scriptură în care se vorbește despre rug³⁶⁴, în Ieș. 3, 2-6: "Eu sunt Dumnezeuul lui Avraam și Dumnezeuul lui Isaac și Dumnezeuul lui Iacov". Concluzia care reiese din această încredințare se exprimă în versetul 27: "nu este Dumnezeuul celor morți, ci al celor vii". Ar fi fost cu totul fără de sens aceste cuvinte ale lui Dumnezeu, care se referă la Patriarhii morți de foarte multă vreme, dacă aceștia nu vor învia.

Deja acest pasaj vechi-testamentar este conținut în rugăciunea pe care o rostește de două ori pe zi israelitul credincios: în binecuvântarea a doua a lui Shemoneh Esreh³⁶⁵ se aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru protecția pe care a arătat-o față de părinți și care este o garanție pentru continuarea credincioșiei lui Dumnezeu: "Bine ești cuvântat, Doamne, Dumnezeuul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac și Dumnezeuul lui Iacov, Dumnezeule Cel Preaînalt... scutul nostru și apărătorul părinților noștri, Cel ce ai arătat credincioșie în toate neamurile".

Credincioșia lui Dumnezeu în legământul Său este o garanție pentru învierea morților, fiind însoțită de puterea creării unei lumi noi în dărâmăturile stricăciunii. Învierea este prezentată, în textele iudaice, nu atât ca o temă antropologică, cât mai ales ca o temă legată de dreptatea dumnezeiască și de puterea lui Dumnezeu – lucru pe care îl accentuează cu autoritate Iisus, în

³⁶³ Vezi învățătura legată de aceasta în Apocrifele Vechiului Testament: *Alθ. 'Ενώχ* 51, 4. 104. *Συρ. Βαρούχ* 51, 9.

³⁶⁴ 'Ο βάτος- ή βάτος: în textele epocii Noului Testament se găsește și ca masculin și ca feminin; vezi pasajul paralel de la Lc. 20, 37: „ἐπί τῆς βάτου”

³⁶⁵ Binecuvântarea lui Shemoneh Esreh este adusă și analizată de F. Dreyfus, înfruntând pe toți comentarii care nu văd în pasajul Ieș. 3, 6 fie și o directă afirmare a învierii morților. Vezi articolul său „L' argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc 12, 26-27)”, *RB* 66(1959), p. 213-14.

răspunsul Său către saducheii, pe care iarăși îi mustră cu asprime pentru rătăcirea lor la sfârșitul pericopei ("mult rătăciți").

Teologia creștină, prin cel dintâi teolog, Apostolul Pavel, va recunoaște o primă manifestare a puterii lui Dumnezeu asupra stricăciunii morții în Învierea lui Hristos, care este începutul învierii celor adormiți (I Cor. 15)³⁶⁶. Credința creștinului, așa cum este formulată în Simbolul de credință – "aștept învierea morților" – presupune recunoașterea atotputerniciei lui Dumnezeu pentru crearea din nou a unei lumi noi, precum și pentru începerea unei lumi noi deja în Învierea lui Hristos.

6.9. Cea mai mare poruncă (12, 28-34)

Mt. 22, 34-40; Lc. 10, 25-28

²⁸Și apropiindu-se unul din cărturari, care îi auzise vorbind între ei și, văzând că bine le-a răspuns, L-a întrebat: Care poruncă este întâia dintre toate? ²⁹Iisus i-a răspuns că întâia este: "Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn". ³⁰Și: "Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta". Aceasta este cea dintâi poruncă. ³¹Iar a doua e aceasta: "Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși". Mai mare decât acestea nu este altă poruncă. ³²Și I-a zis cărturarul: Bine, Învățătorule. Adevărat ai zis că unul este Dumnezeu și nu este altul afară de El. ³³Și a-L iubi pe El din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul și din toată puterea și a iubi pe aproapele tău ca pe tine însuși este mai mult decât toate arderile de tot și decât toate jertfele. ³⁴Iar Iisus, văzându-l că a răspuns cu înțelepciune, i-a zis: Nu ești departe de împărăția lui Dumnezeu. Și nimeni nu mai îndrăznească-L mai întrebe.

Întrebarea unui cărturar către Iisus despre cea mai importantă poruncă („Care poruncă este întâia dintre toate?”) este păstrată și de ceilalți doi sinoptici, cu deosebirea că în relatarea lor intenția cărturarului este să „ispitească” pe Iisus (la Luca

³⁶⁶ Vezi B. Στογιάννου, 'Η 'Ανάστασις τῶν νεκρῶν. Εἰσαγωγικά προβλήματα καί ἐρμηνεία τοῦ Α Κορ 15, Θεσσαλονίκη 1977.

discuția folosește ca introducere la parabola samarineanului milostiv), în timp ce, după relatarea lui Marcu, cărturarul pune întrebarea când a văzut³⁶⁷ că Iisus „bine le-a răspuns” saducheilor; desigur la sfârșitul relatării se notează că Iisus a lăudat înțelepciunea interlocutorului Său și i-a zis: „nu ești departe de Împărăția lui Dumnezeu”.

Întrebarea cărturarului se explică prin discuțiile interminabile ale vremii despre numărul poruncilor Legii, despre cea mai importantă dintre ele și despre posibilitatea de a se rezuma mai multe porunci în mai puține sau într-una singură. Astfel, de exemplu, în textele rabinice există o istorisire³⁶⁸ despre un oarecare păgân, care vrând să se facă prozelit, s-a adresat către cunoscutul rabin Șamai și a cerut să îl învețe toată Legea cât timp va sta într-un picior; când a fost izgonit de acela, s-a dus la Hilel, care i-a rezumat toată Legea în fraza: „ce ție nu-și place, altuia nu-i face, aceasta este toată Tora, toate celelalte sunt comentarii ale acesteia”. Prin urmare, unii învățători de Lege, iudei, nu făceau deosebire între porunci mai importante sau mai puțin importante, în timp ce alții credeau că cele 613 porunci ale Legii se puteau rezuma în câteva; după rabinul Șamai, Moise a primit pe Sinai 613 porunci, pe care David, în Ps. 14, le-a redus la 11, apoi Isaia (33, 15) la 6, Miheea (6, 8) la 3, iarăși Isaia (56, 1) la 2 și, în sfârșit, Avacum (2, 4) la una: „Iar dreptul din credința în Mine va trăi” (după o altă tradiție, reducerea finală la una s-a făcut de către Amos 5, 4).

Răspunzând la întrebarea cărturarului, Iisus amintește ca cea dintâi și cea mai importantă poruncă, dragostea totală față de Dumnezeu, care este formulată în Deut. 6, 4-5 (cunoscuta *Shema*, pe care israeliții o rosteau în timpul rugăciunii lor în fiecare dimineață și seară) și deopotrivă de importantă ca aceea a dragostei față de aproapele (Lev. 19, 18). Vezi și Rom. 13,8-10: „că cel care iubește pe aproapele a împlinit legea. Pentru că

³⁶⁷ În loc de „ιδών” din v. 28, anumite manuscrise au „ειδώς” (Σιν², A, B, man. biz. minuscule); „ιδών” din edițiile critice se sprijină pe Σιν*, C, (D), L, W, Θ, Ψ, ș.a..

³⁶⁸ Vezi Billerbeck 1, 357.900.907.

poruncile: să nu săvârșești adulter; să nu ucizi... și orice altă poruncă ar mai fi se cuprind în acest cuvânt: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși... iubirea este deci împlinirea legii”.

Cărturarul cunoscător al Vechiului Testament, care, după cum se vede din nota introductivă a versetului 28, ținea de partida fariseilor (vezi Mt. 22, 34), e de acord cu Iisus, adăugând cuvinte din Deut. 4, 35; I Regi 15, 22 și Is. 45, 21, rezumând înțelesul lor în cuvintele versetului 33b, că dragostea către Dumnezeu și către aproapele „este mai mult decât toate arderile de tot și decât toate jertfele”. Astfel cărturarul, și clar că și evanghelistul care adaugă cuvintele, se întoarce împotriva acelor iudei care credeau că legea despre jertfe este cea mai importantă poruncă. Iisus recunoaște că interlocutorul Său a răspuns „cu înțelepciune” și îi spune că nu este departe de Împărăția lui Dumnezeu. Firesc, recunoașterea și mărturisirea despre cea mai importantă poruncă este un pas important pentru ca cineva să se apropie de lumea nouă pe care Iisus o vestește și o întrupează; rămâne însă împlinirea acestei porunci pentru intrarea omului în lumea Împărăției lui Dumnezeu.

Rezumarea legii lui Dumnezeu la porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele o subliniază mai ales Părinții tâlcuitori: „Căci nu este adevărată iubirea de Dumnezeu a celui ce nu o are pe cea către aproapele”³⁶⁹. Iubirea de Dumnezeu, când nu este însoțită de iubirea de aproapele, duce la fățarnicie.

6.10. Întrebarea despre Mesia ca Fiu al lui David (12, 35-37)

Mt. 22, 41-46; Lc. 20, 41-44

³⁵Și învățând Iisus în templu, grăia zicând: Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David? ³⁶Însuși David a zis întru Duhul Sfânt: „Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor Tale”. ³⁷Deci însuși David

³⁶⁹ Victor al Antiohiei; vezi și H. Montefiore, „Thou Shalt love thy neighbor as thyself”, NT 4 (1962), 157-170.

Îl numește pe El Domn; de unde dar este fiul lui? Și mulțimea cea multă îl asculta cu bucurie.

Discuțiile lui Iisus cu reprezentanții diferitelor grupări religioase ale iudaismului, pe care le redă evanghelistul în această unitate, se referă la teme de bază care se discutau în lumea iudaică a acelei vremi. Dacă evangheliștii le inventează, o fac deoarece prin aceste discuții se dă și răspunsul Bisericii din timpul autorilor Evangheliilor la întrebările sau la provocările iudeilor.

Ultima discuție a unității este provocată chiar de către Iisus, Care, pe când învăța în templu (unde îl aflăm foarte des în unitatea capitolelor 11-13, așa cum am notat deja), se referă la părerea cărturarilor că Mesia va fi „Fiul lui David”³⁷⁰ și întreabă, adăugând versetul din Ps. 109, 1, cum este posibil să îl socotească pe Mesia Fiu al lui David, de vreme ce însuși psalmistul însuflăt de Dumnezeu îl numește Domn al său. La așteptarea cărturarilor, care este în general așteptarea iudeilor acelei vremi despre Mesia politic, Fiul lui David, care va elibera pe Israel și va institui împărăția în Ierusalim, aduce împotriva Ps. 109, 1: „Zis-a Domnul Domnului meu, șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale” (v. 36) – un verset pe care Noul Testament îl folosește des, deoarece îl socotește ca împlinindu-se la Înălțarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui (F. A. 2, 34; Rom. 8, 34; I Cor. 15, 25; Efes. 1, 20; Col. 3, 1; Evr. 1, 3; 8, 34; 10, 12).

Iisus pune întrebarea fără să aștepte un răspuns; El nu încearcă să „îi ispitească” pe iudei – așa cum se întâmplă în întrebările precedente ale lor către El – ci vrea să-i învețe „caracteristicile” lui Mesia și să arate impasul erminiei iudaice la Scripturi: dacă David, „în Duhul Sfânt”, îl numește pe Mesia Domn al său, „de unde dar este fiul lui?” (v. 37). Pentru Biserică

³⁷⁰ Despre acest titlu hristologic, vezi G. Schneider, „Vorgeschichte des christologischen Prädikats 'Sohn Davids'”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 80 (1971), p. 247-253; F. Neugebauer, „Die Davidssohnfrage (Mk 12, 35-37) und der Menschensohn”, *NTS* 21 (1974/75), p. 81-108.

nu există impas: Mesia din punct de vedere genealogic este fiu al lui David (vezi Rom. 9, 5), dar este și Domnul din vremurile din urmă, Domnul tuturor și, prin urmare, Domn și al lui David. Sau, dacă exprimăm acest adevăr prin termenii teologici ai Părinților, Mesia ca om este urmaș al lui David, dar ca Dumnezeu este Domn al lui David.

Prin această întrebare la care nu s-a dat răspuns (Matei notează că „nimeni nu putea să-I răspundă cuvânt și nici n-a mai îndrăznit cineva, din ziua aceea, să-L mai întrebe” 22, 46) Iisus nu-i acuză pe iudei pentru faptul că îl socotesc pe Mesia urmaș al lui David, ci pentru aceea că rămân numai la originea Sa omenească și îl circumscriu în propriile lor vederi politice, fără să priceapă ceea ce a spus David „în Duhul Sfânt”, că Mesia este Domnul căruia toți îi sunt datori cu supunere. Este clar că avem înaintea noastră o „expresie a hristologiei puterii. David cel slăvit și mare devine punct de referință și măsură de comparație, ca să se accentueze deosebirea de ființă, supremația și unicitatea lui Mesia și a puterii Sale” (D. Trakatellis).

6.11. Critica adusă cărturarilor (12, 38-40)

Mt. 23, 1-36; Lc. 20, 45-47

³⁸Și le zicea în învățătura Sa: Luați seama la cărturari căroră le place să se plimbe în haine lungi și să li se plece lumea în piețe, ³⁹Și să stea în băncile dintâi în sinagogi și să stea în capul mesei la ospete, ⁴⁰Ei, care secătuiesc casele văduvelor și de ochii lumii se roagă îndelung, își vor lua mai multă osândă.

Evanghelistul nu uită să noteze, în versetul 37b al paragrafului precedent, satisfacția poporului pentru răspunsurile date de Iisus conducătorilor iudei, lăsând astfel să se înțeleagă că poporul nu-și aprecia în mod deosebit căpeteniile religioase. În versetele 38-40, el osândește slava deșartă și fățarnicia mai ales a cărturarilor care aveau, se presupune, o cunoaștere mai largă a Legii. Matei păstrează un rechizitoriu mai amănunțit împotriva cărturarilor și fariseilor în versetele 23, 1-36, din care

numai 1, 6-7a, 14 sunt paralele cu versetele 38-40 ale lui Marcu, osândind îndeosebi obiceiurile cărturarilor de a umbla „în haine lungi”, de a le place să fie salutați la întâlnirile lor din piețe, de a prefera locurile dintâi în sinagogi și locuri distinse la ospete (v. 38-39). Despre ce haine este vorba, mai exact? Probabil este vorba despre „talith”, adică mantia pe care o purtau de obicei cei învățați (învățătorii de lege) și care avea câteva elemente distinctive ca mărime, fel și formă (vezi Mt. 23, 5: „căci își lătesc filacteriile și își măresc ciucurii de pe poale”)³⁷¹. După o altă părere, este vorba nu despre un veșmânt special, ci despre îmbrăcămintea sărbătorească a sabbatului³⁷².

În versetul 40 este osândită rapacitatea învățătorilor de lege iudei, care cu fățarnicie se arătau interesați de văduvele³⁷³ neprotejate și, ca protectori legali, își însușeau (literal „secătuiesc”) averile acelor. Își arată în afară evlavie prin rugăciuni lungi, ca să creadă ceilalți că sunt credincioși. Câteva manuscrise³⁷⁴ omit pe „și” în versetul 40, unind „care se roagă” cu „care secătuiesc casele văduvelor”, drept care fraza are înțelesul că prin arătarea faptului că se roagă pentru văduve le mănâncă acelor averea. Desigur, Iisus nu osândește în nici un caz rugăciunile lungi (El însuși este descris în Evanghelii că „a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu, Lc. 6, 12”), ci rugăciunile fățarnice, pe care aceia le făceau „spre a fi văzuți” (Mt. 6,1) și care urmăresc un anume scop.

La sfârșitul versetului 40 se spune că aceștia vor suferi o pedeapsă mai aspră, deoarece ascund, prin haina credincioșiei, care „la vedere” este mincinoasă și fățarnică, nu numai lipsa de dragoste către aproapele (vezi 12, 31 ș.u.), ci și pornirea lor

³⁷¹ Billerbeck 2, 31-33. „Filacteriile” sunt acele „tephillim” pe care le purtau israeliții, după Ieșire 13, 9, legate la cap și la mâini, ca să le amintească de studiul Torei; despre „ciucuri”, vezi Num. 15, 18 ș.u.; Deut. 22, 12. Mai multe despre filacterii și ciucuri, vezi la anexele Tephilim și Çiçijoth lui Billerbeck IV, I, 250 ș.u., 277 ș.u..

³⁷² Vezi R.H. Rengstorff „Διαστολαί der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mk 12, 38”, Abraham unser Valter. Festschrift O. Michel, 1963, p. 383-404.

³⁷³ Și pe orfani, după cum adaugă man. D, W, f¹³, 28, 565, it.

³⁷⁴ D, f¹, f¹³, traduceri copte.

rapace. Descoperirea fățarniciei căpeteniilor religioase iudaice este făcută cu mânie, chiar dacă aceasta nu este subliniată la modul expres de evangheliști; ea se întrevede însă în cuvintele lui Iisus și este notată de evangheliști, deoarece o mânie asemănătoare se poate dezlănțui și într-un caz similar de ipocrizie în mediul creștin.

6.12. Cei doi bănuți ai văduvei (12, 41-44)

Lc. 21, 1-4

⁴¹Și șezând în preajma cutiei darurilor, Iisus privea cum mulțimea aruncă bani în cutie. Și mulți bogați aruncau mult. ⁴²Și venind o văduvă săracă, a aruncat doi bani, adică un codrant. ⁴³Și chemând la Sine pe ucenicii Săi le-a zis: Adevărat grăiesc vouă că această văduvă săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți. ⁴⁴Pentru că toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată avuția sa.

În antiteză cu mai sus osândita cucernicie fățarnică a cărturarilor, în versetele 41-44 se descrie darul sincer al unei văduve, în Templu. Nu au dreptate comentatorii care susțin că această scurtă relatare se leagă de cea precedentă numai prin cuvântul comun „văduvă”. Legătura, credem, este mult mai adâncă: ea se bazează pe semnalarea opoziției dintre credința fățarnică și cea sinceră. Istorisirea este „un post scriptum la paragraful precedent”, precum scrie, în felul lui caracteristic, Lane.

Iisus, care încă se află în Templu (vezi 12,35), îi observă pe cei ce aruncă daruri în „cutia” care se afla în curtea interioară a templului, curtea femeilor. „Γαζοφιλάκιον” (de la cuvântul persan „gaza” care înseamnă tezaur, vistierie, totalitatea lucrurilor mobile de valoare) este vistieria Templului, formată din 13 chivote, care aveau partea de sus, pe unde se aruncau daruri, în formă de pâlnie. Cei ce puneau, arătau banii pe care îi dăruiau preotului slujitor, care controla autenticitatea monezii, striga valoarea și scopul sumei și apoi arunca banul în cutia

respectivă³⁷⁵. Între cei ce dăruiau Iisus a deosebit o văduvă care a adus „doi bănuți, adică un codrant” (v. 42). „ΛΕΠΤΟ” este denumirea grecească pentru cea mai mică monedă iudaică de aramă. Este semnificativ faptul că Marcu explică cititorilor săi că cei doi bănuți echivalează cu un „codrant” roman. *Quadrans* este 1/4 din *assarios* sau 1/40 dintr-un dinar, pentru că dinarul avea 10 assari.

Iisus le explică ucenicilor Săi că acea văduvă a dăruit „mai mult decât toți” deoarece, în timp ce toți au dăruit din prisosul lor, ea a dat din strictul necesar, tot ceea ce avea, „toată avuția ei” (v. 44). Ca un cunoscător al inimilor, Iisus spune că darul acelei femei era toată averea ei. Prin „mai mult decât toți” nu a exprimat o analogie matematică: „nu valoarea a măsurat-o, ci intenția”, după Victor al Antiohiei. Pentru că darul cel mai bineplăcut lui Dumnezeu nu este cel ce se săvârșește fără durere în ceea ce privește întregul averii, ci cel care aduce cu sine o privare a celui care dăruiește. Importanță are „dăruitorul și nu darul”; elementul duhovnicesc și interior, și nu evenimentul material; gradul jertfirii de sine, și nu cantitatea contribuției³⁷⁶.

6.13. Cuvântul eshatologic (13, 1-37)

Mt. 24, 1-51; Lc. 21, 5-36

¹Și ieșind din templu, unul dintre ucenicii Săi I-a zis: Învățătorule, privește ce fel de pietre și ce clădiri! ²Dar Iisus a zis: Vezi aceste mari clădiri? Nu va rămâne piatră peste piatră să nu se risipească.

³Și șezând pe Muntele Măslinilor, în fața templului, Îl întrebau, de o parte, Petru, Iacov, Ioan și cu Andrei: ⁴Spune-ne nouă când vor fi acestea? Și care va fi semnul când va fi să se îplinească toate acestea? ⁵Iar Iisus a început să le spună: Vedeți să nu vă înșele cineva. ⁶Căci mulți vor veni în numele Meu, zicând că sunt Eu, și vor amăgi pe mulți. ⁷Iar când veți auzi de războaie, și de zvonuri de războaie, să nu vă tulburați, căci trebuie să fie, dar încă nu va fi sfârșitul. ⁸Și se va

³⁷⁵ Vezi Billerbeck 2, 37-45 și Grundmann, la pasaj.

³⁷⁶ Părerea cercetătorului englez expusă în Comentariul lui Trembelas, la pasaj.

ridica neam peste neam și împărăție peste împărăție, vor fi cutremure pe alocuri și foamete și tulburări vor fi. Iar acestea sunt începutul durerilor. ⁹Luați seama la voi înșivă. Că vă vor da în adunări și veți fi bătuti în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor, pentru Mine, spre mărturie lor. ¹⁰Ci mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile. ¹¹Iar când vă vor duce ca să vă predea, nu vă îngrijiți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt. ¹²Și va da frate pe frate la moarte și tată pe copil și copiii se vor răzvrăti împotriva părinților și îi vor ucide. ¹³Și veți fi urâți de toți pentru numele Meu; iar cel ce va răbda până la urmă, acela se va mântui.

¹⁴Iar când veți vedea urâciunea pustiirii, stând unde nu se cuvine - cine citește să înțeleagă - atunci cei ce vor fi în Iudeea să fugă în munți, ¹⁵Și cel de pe acoperiș să nu se coboare în casă, nici să intre ca să-și ia ceva din casa sa, ¹⁶Și cel ce va fi în țarină să nu se întoarcă îndărăt, ca să-și ia haina. ¹⁷Dar voi celor ce vor avea în pântece și celor ce vor alăpta în zilele acelea! ¹⁸Rugați-vă, dar, ca să nu fie fuga voastră iarna. ¹⁹Căci în zilele acelea va fi necaz cum nu a mai fost până acum, de la începutul făpturii, pe care a zidit-o Dumnezeu, și nici nu va mai fi. ²⁰Și de nu ar fi scurtat Domnul zilele acelea, n-ar scăpa nici un trup, dar pentru cei aleși, pe care i-a ales, a scurtat acele zile. ²¹Și atunci dacă vă va zice cineva: Iată, aci este Hristos, sau iată acolo, să nu credeți. ²²Se vor scula hristoși mincinoși și prooroci mincinoși și vor face semne și minuni, ca să ducă în rătăcire, de se poate, pe cei aleși. ²³Dar voi luați seama. Iată dinainte v-am spus vouă toate.

²⁴Ci în acele zile, după necazul acela, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina ei. ²⁵Și stelele vor cădea din cer și puterile care sunt în ceruri se vor clătina. ²⁶Atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori, cu putere multă și cu slavă. ²⁷Și atunci El va trimite pe îngeri și va aduna pe aleșii Săi din cele patru vânturi, de la marginea pământului până la marginea cerului.

²⁸Învățați de la smochin pilda: Când mlădița lui se face fragedă și înfrunzește, cunoașteți că vara este aproape. ²⁹Tot așa și voi, când veți vedea împlinindu-se aceste lucruri, să știți că El este aproape, lângă uși. ³⁰Adevărat grăiesc vouă că nu va trece neamul acesta până ce nu vor fi toate acestea. ³¹Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece.

³²Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl. ³³Luați aminte, privegheați și vă rugați, că nu știți când va fi acea vreme. ³⁴Este ca un om care a plecat în altă țară și, lăsându-și casa, a dat puterea în mâna slugilor, dând fiecăruia lucrul lui, iar portarului i-a poruncit să vegheze. ³⁵Vegheați, dar, că nu știți când va veni stăpânul casei: sau seara, sau la miezul nopții, sau la cântatul cocoșilor, sau dimineața. ³⁶Ca nu cumva venind fără veste, să vă afle pe voi dormind. ³⁷Iar ceea ce zic vouă, zic tuturor: Privegheați!

Capitolul 13 al Evangheliei cuprinde cuvintele lui Iisus legate de distrugerea iminentă a Ierusalimului, distrugere care vine ca o preînchipuire a sfârșitului lumii. În general, acest capitol este numit de comentatori „cuvântul eshatologic”, „cuvântul apocaliptic”, „apocalipsa sinoptică” sau „mica apocalipsă” și se poartă multe discuții în comentariile și în monografiile speciale³⁷⁷ despre caracterul, scopul, suportul apocaliptic, autenticitatea și unitatea acestui cuvânt al lui Iisus, care este cel mai amplu din toată Evanghelia lui Marcu.

Faptul că imaginile și reprezentările folosite sunt cunoscute din textele apocaliptice iudaice este de netăgăduit și se va arăta și mai clar în timpul tâlcuirii versetelor, luate în mod separat, prin prezentarea textelor apocaliptice paralele. Aceasta nu înseamnă însă că Biserica reproduce textele iudaice adaptându-le la prezentul pe care îl trăiește sau că apocaliptica iudaică este sânul (din care s-a născut) teologia creștină. Imaginile cunoscute

³⁷⁷ Din bogata bibliografie contemporană vezi, legat de această problemă, G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with special reference to the Little Apocalypse Theory*, 1954; idem, *A Commentary on Mark Thirteen*, 1957; G. Conyelmann, „Geschichte und Eschaton nach Mc 13”, *ZNW* 50 (1959), p. 210-221 (= *Theologie als Schriftauslegung*, 1974, p. 62-73); Ch. Perrot, „Essais sur le discours eschatologique”, *RSR* 47 (1959), p. 481-514. L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formulation of some jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 Par*, 1966; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mark 13*, 1968; L. Gaston, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, 1970; F. Rousseau, „La structure de Marc 13”, *Biblica* 56 (1975), p. 157-172.

cititorilor ajută la înțelegerea mesajului pe care îl transmite Iisus și pe care îl notează evanghelistul. Din explicarea fiecăreia în parte, se va vedea că nu este vorba de *vaticinia ex eventu*, ci de proorocii ale lui Iisus. La această tradiție a cuvintelor lui Iisus se va referi, două decenii mai târziu, Apostolul Pavel (vezi I Tes. 2, 3 ș.u.), mult înainte ca acestea să fie scrise de evanghelist, în cele din urmă.

Pe drept s-a făcut observația, de către Lohmeyer, că în Mc. 13 lipsesc temele de bază ale apocalipticii iudaice, ca de exemplu determinarea temporală a sfârșitului lumii, ideea mesianică națională, stăpânirea iudaică peste neamuri, expresii ale răzbunării față de alte popoare, etc.. Elementul care stăpânește este îndemnul (desigur Lane observă existența a 19 imperative în capitol) și întărirea ucenicilor și, normal, a întregii Biserici, ca să nu se clatine din cauza suferințelor, pentru că Domn al acestei stări de fapt va fi Însuși Hristos, Care spune „toate” de mai înainte (v. 23), ca ei să nu „se tulbure”, să nu „se îngrijească dinainte”, să „rabde până la sfârșit” și, în principal, să „privegheze”. Hristos Însuși „îi va aduna pe aleșii Săi din cele patru vânturi, de la marginile pământului și până la marginile cerului” și Duhul Sfânt îi va lumina pe ucenici să vorbească cu îndrăzneală când vor fi duși la judecată. Prezent și viitor, dezastrul iminent al Ierusalimului și prevestirea sfârșitului lumii se împletesc într-o vedere generală a istoriei, al cărei moderator este Dumnezeu, chiar dacă puterile potrivnice par că au triumfat pe moment.

Sfârșitul iminent, care constituie și tema apocalipticii iudaice, este diminuat prin semnalarea perspectivei istorice a activității evanghelizatoare a Bisericii (vezi v. 7, „încă nu va fi sfârșitul”; v. 10, „ci mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile”; v. 13 „iar cel ce va răbda până la urmă...”). Această perspectivă a perioadei de timp istorice nu anulează porunca „Luați aminte, privegheați și... căci nu știți când va fi acea vreme” (v. 33) și „privegheați” (v. 36).

La întrebarea dacă în capitolul 13 avem o cuvântare continuă a lui Iisus, care provine din diferite împrejurări ale activității amintită în tema timpului din urmă, comentatorii

contemporani răspund, susținând al doilea caz – părere care se întemeiază și pe faptul că diferite cuvinte din capitolul 13 se regăsesc și separate în alte contexte ale Evangheliilor sinoptice. Ceea ce ne interesează aici, pentru erminia care va urma, este faptul că evanghelistul Marcu, ca de altfel și ceilalți sinoptici, redă tradiția conform căreia Iisus, înainte de pătimirea Sa, a adresat ucenicilor cuvinte de mângâiere (vezi Mt. 24 și Lc. 21), referindu-se la evenimentele mai de pe urmă, accentuând însă datoria care le revine acestora în prezentul în care trăiește Biserica. Această conexiune strânsă, a așteptării sfârșitului și a activității în prezentul istoric, însuflețește viața liturgică, spiritul activ și viața în general a Bisericii ortodoxe.

În sfârșit, facem observația că, deși imaginile apocaliptice folosite aici sunt străine de epoca noastră – cu toate că anumite evenimente semnificative contemporane le fac deosebit de actuale – ceea ce contează pentru cititorul Evangheliei și în cazul particular al capitolului 13 este mesajul încurajator care apare din acesta: destinele și sfârșitul lumii, cu toate suferințele și nenorocirile, cu biruințele pasagere ale înșelătorilor și ale antihriștilor, se află în mâinile lui Dumnezeu. Cine uită acest adevăr, este surprins de evenimente și „se tulbură”, în timp ce acela care trăiește acest adevăr în trupul Bisericii simte bucurie pentru venirea Domnului. Și, cât timp așteaptă, lucrează cu trezie pentru vestirea Evangheliei „la toate neamurile” (v. 10).

Temele abordate în capitolul 13 sunt următoarele: a) Proorocia nimicirii Ierusalimului (v. 1-2 și 4-20); b) Pericolele din zilele din urmă din partea înșelătorilor și a antihriștilor (v. 3-6 și 21-23); c) Venirea Domnului (v. 7-8 și 24-27); d) Prigoanele și suferințele ucenicilor (v. 9-13); e) Semnele care prevestesc sfârșitul (v. 28-31); f) Privegherea în vederea sfârșitului (v. 32-36).

Din constatarea că majoritatea temelor sunt abordate în două unități paralele, se poate trage cumva concluzia că ele se contopesc în general în două grupări de cuvinte ale lui Iisus? Fără nici o legătură cu răspunsul la această întrebare, forma actuală a cuvântului eshatologic al lui Iisus prezintă, așa cum deja am notat, o conexiune strânsă între prezent și viitor, între nimicirea Ierusalimului și sfârșitul lumii.

Motivul pentru cuvântul eshatologic îl constituie faptul că unul dintre ucenicii lui Iisus se minunează de pietrele uriașe și clădirile strălucitoare ale Templului (v. 1) din care ieșea Iisus, după ce învățase în el și Își arătase prin fapte puterea mesianică. În timp ce ucenicii erau impresionați de strălucirea prezentului, Iisus vede și prevestește în spatele acestor pietre de mare cinste suferința iminentă ce urma să vină, când Templul va fi nimicit, încât nu va mai rămâne în picioare nici o piatră (v. 2). Desigur, nu este vorba despre *vaticinium ex eventu*, adică despre proorocia care s-a pus pe seama lui Iisus din cele ce au fost apoi, așa cum corect observă Schweizer, deoarece în acest caz ar fi trebuit să existe în cuvintele lui Iisus descrierea distrugerii Templului prin incendiere, de către oștirile romane, lucru ce s-a întâmplat în anul 70 d.H., după cum descrie istoricul Iosif³⁷⁸.

Somptuozitatea Templului era de o așa natură, încât se spunea într-un oarecare text rabinic: „Cine nu a văzut Ierusalimul în măreția lui, nu a văzut niciodată în viața sa un oraș mai fermecător. Și cine n-a văzut niciodată Templul cu toate zidurile lui, nu a văzut niciodată în viața lui o zidire strălucitoare”³⁷⁹. A se avea în vedere faptul că Templul cu toate zidurile aferente lui cuprindea 1/6 din Ierusalim.

Cuvintele lui Iisus despre Templu se află în continuarea predicilor amenințătoare ale proorocilor Vechiului Testament (vezi Mih. 3, 12; Ier. 7, 14; 26, 6, 18), dar le depășesc prin declararea unui templu „nefăcut de mână” și a unei noi închinări în locul celei vechi. O referire la astfel de cuvinte ale lui Iisus se face în istorisirea Pătimirii prin cuvintele versetelor 14, 58; 15, 29, care pot trimite, cel puțin în prima parte a lor, la acest verset 2.

³⁷⁸ Războiul iudaic 6, 250. Vezi îndeosebi 6, 271: „Arzând templul, era pradă celor ce-l călcau, iar cei prinși erau omorâți cu miile; și nu era milă nici pentru vârsta fragedă, nici pentru bătrânețile cărunte, ci și copii și bătrâni și laici și preoți în același fel erau uciși...” și 7, 3: „Iar celălalt zid al cetății în întregime în același fel l-au distrus berbecii, ca niciodată să nu mai fie locuit de credință, dacă va mi fi dat vreodată celor ce vor veni”.

³⁷⁹ TB Sukka 41b. Baba Bathra 4a, anexă la Lane. Vezi și descrierea Templului făcută de Iosif, *Arheologia iudaică* 15, 11, 3.

Pe când Iisus stă pe Muntele Măslinilor, alături de templu, este întrebat de cei patru ucenici mai întâi chemați, de Petru, Iacov, Ioan și Andrei despre timpul („când”) în care se vor întâmpla cele cuprinse în versetul 2 și despre „semnul” care îl va precede și îl va prevesti. Astfel, ucenicii cei întâi chemați la vrednicia apostolească devin primitorii ultimei descoperiri a lui Iisus (Grundmann). Trebuie să se noteze că Iisus nu răspunde la „când”-ul ucenicilor care, prin această întrebare amintesc de scriitorii apocaliptici iudei care încearcă să calculeze și să determine timpul eshatonului, ci, prin cele ce zice în versetul 5 ș.u., mută gândul ucenicilor de la nimicirea Templului la „semnele” care vor precede sfârșitul lumii, începând cu cererea de a priveghea („Luați aminte”), pe care o reia și în versetele 23, 33, 36. Aceste semne sunt: ivirea falșilor mesia, care îi vor înșela pe oameni³⁸⁰, războaie și zvonuri de războaie, ridicarea neamurilor unele împotriva altora, cutremure și foamete. Și toate acestea sunt „începutul durerilor”. Ele „trebuie” („δεῖ”) cu orice chip să se întâmple, „dar încă nu va fi sfârșitul” (v. 5-8). „Durerile” („durerile lui Mesia”) sunt un termen tehnic care în iudaism arată suferințele de dinainte de epoca mesianică, suferințe și dureri care duc la nașterea, la venirea lui Mesia³⁸¹. Aici, prin acest termen, se arată necazurile vremurilor din urmă despre care se vorbește și în continuarea capitolului 13 dar și în alte pasaje ale Noului Testament³⁸². Corect tâluite, cuvintele lui Iisus, care iarăși amintesc de predica profetică a Vechiului Testament³⁸³, nu presupun imediat un sfârșit iminent al istoriei,

³⁸⁰ Falși Mesia se arătasera și în lumea iudaică (vezi F.A. 5, 36; 21, 38; Iosif Flaviu, *Arheologia iudaică* 18, 1, 1. 3, 5), dar gândul lui Iisus se întoarce mai ales spre antihriștii lumii creștine (vezi, de ex., F. A. 20, 29; I In. 2, 18) sau chiar și către antihirist (vezi II Tes. 2, 3), despre care vezi cuv. „ἀντίχριστος” *ABΘ*, p. 100-102.

³⁸¹ Billerbeck I, p. 905. 4, p. 477.

³⁸² Col. 1, 24; Mt. 24, 21, 29; F.A. 14, 22; Vezi și Is. 13, 8; 26, 17; Mih. 4, 9 ș.u.; Os. 13, 13 ș.a..

³⁸³ Cele despre falșii Mesia ne aduc în minte descrierea profeților falși (vezi Ier. 23, 13; 32, 8 ș.u.); cele despre războaie și zvonuri de războaie ne

ci prevederea unei perioade istorice și a unei activități a Bisericii mai înainte de sfârșit, pe care însă Biserica o trăiește intens, ca pe un prezent continuu.

În versetele 9-10, Iisus vorbește de mai înainte despre necazurile ucenicilor care vor fi duși, după modelul Lui Însuși, în fața judecătorilor, la conducători și împărați, ca să dea mărturie despre credința lor. Verstele 11-13 prezintă, în sistemul cunoscut al paralelismului membrilor, pe care Iisus obișnuiește să îl folosească în învățătura Sa³⁸⁴, aceeași temă, dar prin adăugarea de elemente noi, cum ar fi luminarea lor de către Sfântul Duh pentru ceea ce vor trebui să spună și ura lumii față de ei din pricina numelui lui Hristos (vezi In. 15, 18, 19; 17, 14). „Deci întreit este războiul”, notează Victor al Antiohiei, „cel din partea celor din casă, din partea înșelătorilor, cel din partea potrivnicilor. Dar mai mare este mângâierea”. Amândouă unitățile de versete se sfârșesc prin obligația misionară a ucenicilor și, desigur, a Bisericii, în pofida piedicilor și necazurilor: cea dintâi unitate se încheie prin „mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile” (despre „trebuie”, vezi și versetul 7 – „trebuie să fie”), iar cea de-a doua prin „cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui”. De altfel, obligația misionară a Bisericii este prezentată ca o poruncă de bază a lui Hristos Cel Înviat la sfârșitul Evangheliei (16, 15 și Mt. 28, 19). Condițiile istorice neprielnice nu înseamnă pentru Biserică a da înapoi de la datorie, ci o activitate intensă pentru promovarea mesajului creștin. Părerea câtorva comentatori protestanți contemporani, că Iisus aștepta sfârșitul istoriei ca ceva eminent (vezi explicația la 9, 1) este pătinitoare și nesocotește pasaje importante din Noul Testament și, de asemenea, se află cu siguranță în antiteză deplină cu cuvintele tâluite aici. Pentru a scăpa din impas, acești comentatori pun versetele 7, 10 și 13 din capitolul 13 pe

amintesc de pasaje Is. 13, 6 ș.u., 17, 14; Ier. 4, 19 ș.u., 6, 29 ș.u., Ioil 2, 1 ș.u., Naum 2, 11 ș.a..

³⁸⁴ Vezi, legat de aceasta, C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, 1925, 16, 20, ș.u.. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 105, 117.

seama evanghelistului (adică le socotesc un adaos ulterior al Bisericii) și nu pe seama lui Iisus. Cu adevărat este, fără îndoială, faptul că Iisus vorbește des despre criza iminentă cu scopul de a îndemna la priveghere continuă (vezi, de altfel, versetele 29, 33, 36 ale capitolului) dar paralel, și înainte și după Înviere, dă porunca propovăduirii Evangheliei „la toate neamurile” („la toată făptura”), lucru care necesită un interval mare de timp. Vezi parabolele din capitolul 4, unde imaginile semănatului, încolțirii, creșterii și rodirii presupun viață, progres, evoluție; ele nu exprimă o relație statică între semănatul prezent și rodirea viitoare, ci o evoluție dinamică a vieții în istorie.

Proorocia nimicirii Templului (v. 1-2) se continuă în versetele 14-20, prin vestirea mării încercări care se leagă de distrugerea Ierusalimului. Expresia „urâciunea pustiirii” (v. 14), prin care este introdusă descrierea dramatică, provine din cartea lui Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11), unde se face referință la profanarea Templului pe care a făcut-o Antioh al IV-lea Epifanis în 168 î.Hr., prin aceea că a așezat în el statuia lui Zeus și a jertfit porc (vezi și I Macab. 1,54 ș.u.). Prin profanarea templului va începe și catastrofa prevestită. La întrebarea ce înțelege Iisus prin această expresie, pentru noi enigmatică, au fost date diferite răspunsuri de către comentatori. În mod anticipat trebuie a se nota că Iisus socotește faptul iminent, de aceea și recomandă fuga imediată din oraș, și că pentru evanghelistul care redă cuvintele lui Iisus faptul este deja cunoscut. Acestea din urmă se întemeiază pe părerea că expresia „cel ce citește să înțeleagă” este o însemnare a evanghelistului, care obișnuiește astfel de propoziții puse între paranteze sau explicative în Evanghelia sa (vezi 2, 10,28; 3, 30; 7, 3-4,11b,19b; 16, 4b ș.a.).

Legat de evenimentul la care face aluzie Iisus, nu există o unitate de păreri între comentatori. Deja Teodoret al Cyr-ului, prin însemnarea sa, că „aceste spuse, în multe feluri sunt înțelese de dumnezeieștii Părinți”, ne permite să presupunem că exista o diversitate de opinii. El însuși mai întâi se referă la pângărirea templului de către Antioh și apoi de către Pilat, apoi tâlcuiește cuvântul lui Iisus ca referindu-se la antihrist,

bazându-se pe cele amintite despre „omul nelegiurii” din I Tes. 2, 3 ș.u.. Victor, preot al Antiohiei, se referă la păreri altora, probabil dinaintea lui, după care unii înțeleg prin „urâciune” pe soldații care au intrat în Templu (pe romani mai degrabă), iar alții pe „spurcăciunea celui care atunci a venit în cetate” (probabil a lui Titus). El însuși susține a doua părere („care mi se pare că are dreptate”). Părerea că prin „urâciunea pustiirii” se înțelege nu cuceritorul cetății, ci însuși comandantul roman Tit (de altfel „ἐσθηκότα” este masculin – *constructio ad sensum*)³⁸⁵, o susțin comentatorii mai vechi sau mai noi³⁸⁶. Dintre cei din urmă, Haenchen vorbește despre puterile romane, în general, care impun cu forța cultul împăratului. Părerea despre oștirile romane își are eco-ul și în relatarea paralelă a lui Luca (21, 20 „iar când veți vedea Ierusalimul înconjurat de oști, atunci să știți că s-a apropiat pustiirea lui”).

Alți interpreți văd împlinindu-se proorocia lui Iisus prin stabilirea zeloților iudei în templu în timpul revoltei lor împotriva romanilor³⁸⁷. Acești interpreți aduc mărturia lui Iosif, cel ce descrie pângărirea templului de către zeloți³⁸⁸. Mulți, întemeindu-se pe genul masculin al lui „ἐσθηκότα”, înțeleg pe antihrist, de care vorbește și Apostolul Pavel în II Tes. 2,3 ș.u.³⁸⁹. E-adevărat, unii comentatori ai acestei partide cred că cuvintele versetelor 14-20 fac referire nu la distrugerea Ierusalimului ci la încercarea ultimelor zile. Dar și cei care se referă la vreo persoană sau eveniment istoric nu omit să noteze că, în paralel, se face și o anume referire la intenția lui Caligula, din 40 d.Hr., de a așeza statuia sa în templul lui Solomon, lucru care, în cele din urmă, a fost zădărnicit de moartea sa din anul 41 d.Hr.. În sfârșit, alții, chiar dintre comentatorii mai vechi, recunoscând greutatea de explicare, aleargă la tâlcuirea alegorică:

³⁸⁵ Blass-Debrunner, § 143, 3.

³⁸⁶ Zigaben, Pesch, Haenchen ș.a..

³⁸⁷ Trembelas, Lane, ș.a..

³⁸⁸ Războiul iudaic 4, 162 ș.u., 388.

³⁸⁹ Teodorit, Lohmeyer, Branscomb, Schniewind, Schmid și W. Bauer la cuvântul „βδέλυγμα”.

de exemplu, Teofilact scrie: „Urâciunea pustiirii este tot gândul satanic care este în locul cel sfânt al minții noastre. Atunci ... cel ce mărturisește să alerge pe munții virtuților”³⁹⁰.

Propoziția din paranteză, „cel ce citește să înțeleagă”, arată faptul că pentru cititorul epocii evanghelistului, înțelesul expresiei „urâciunea pustiirii” era mai clar decât pentru cititorul de azi. În orice caz, oricare persoană ar fi înțeleasă în acest verset, care desigur are legătură cu distrugerea Ierusalimului de către oștirile romane, acea persoană este o prevestire a antihristului și o întrupare a puterii răului, care își începe lucrarea sa nimicitoare din templul lui Dumnezeu. Vioiciunea expresiilor și îndemnurile directe (fuga grăbită în munți, rugăciunea de a nu se întâmpla aceasta iarna etc.) arată clar că este vorba de o distrugere iminentă a cetății sfinte; despre faptul că distrugerea despre care se vorbește aici de mai înainte nu are elemente hiperbolice, se poate convinge oricine citind descrierea asediului și a distrugerii Ierusalimului pe care o face Iosif³⁹¹. Distrugerea va fi atât de înfiorătoare, încât ea este adusă ca o imagine și ca o preînchipuire a sfârșitului lumii. Cele două realități se împletesc în cuvintele lui Iisus și în condeiul lui Marcu, astfel încât gândul cititorului să meargă de la una la alta. De aceea, credem că oricine ar fi acea persoană care este urâciune în ochii lui Dumnezeu și ai oamenilor, acea persoană a fost prefigurată prin Antioh Epifanis și prefigurează, la rândul ei, pe cel ce este „omul nelegiurii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalță mai presus de tot ceea ce se numește Dumnezeu, sau se cinstește cu închinare, așa încât să se așeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept Dumnezeu” (II Tes. 2, 3-4).

Îndemnul lui Iisus – „cei ce vor fi în Iudeea să fugă în munți” – a fost urmat de creștinii maicii Bisericii, Ierusalimul, care, așa cum se istorisește de către Eusebiu³⁹², au părăsit

³⁹⁰ Vezi și Talasie monahul: „Arată foarte clar că locul cel sfânt și templul este mintea omului, în care demonii prin gândurile pătimiși ale sufletului fac pustiire, punând idolul păcatului” (Cramer 1, 197).

³⁹¹ Războiul iudaic, cartea a 5-a.

³⁹² *Istoria Bis.* III 5, 3. BEΠ 19, 253; vezi și Epifanie, *Împotriva ereziilor* 29, 7. PG 41, 401.

Ierusalimul când a început războiul iudaic și au fugit în Pella din Decapole. Faptul că zilele fugii sunt decisive este arătat și în îndemnurile versetului 15 ș.u.: cel ce se află pe „acoperiș”³⁹³ să se grăbească să fugă fără a intra în casă ca să ia ceva cu el. Cine lucrează la câmp să nu se întoarcă înapoi la casa sa ca să-și ia haina; deosebit de dureroasă va fi fuga pentru femeile însărcinate și cele ce alăptează. De aceea și rugăciunea tuturor către Dumnezeu trebuie făcută pentru a nu se întâmpla acest eveniment în timpul iernii; asemenea „necazuri” nu s-au întâmplat de când s-a zidit lumea, nici nu se vor mai întâmpla. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu însă pentru „cei aleși”, va avea ca urmare scurtarea timpului încercării. Cuvintele lui Iisus, despre faptul că acea situație e hotărâtoare, amintesc expresii paralele ale proorocilor Vechiului Testament³⁹⁴. Chiar dacă dau impresia „exagerării semitice” (Lane), ele nu iau parte deloc la realitatea pe care o descrie Iosif, în legătură cu distrugerea Ierusalimului.

În versetele 21-23, Iisus revine la tema înșelării oamenilor de către hristoși mincinoși și prooroci mincinoși (vezi deja v. 3-6), dar acum tema este așezată în contextul confuziei care domnește în situații istorice dificile, cum ar fi cea din versetul 14 ș.u.. Accentul îndemnului se află pe purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru „cei aleși”, care nu trebuie să se tulbure, devreme ce Iisus „le-a spus lor toate”.

Deja s-a accentuat mai înainte că pustiirea Ierusalimului este icoana și preînchipuirea crizei finale. Aici însă ea se vede mai clar, prin cele care urmează în versetele 24-27, despre venirea Fiului Omului, care este descrisă prin manifestări deja cunoscute din profeții Vechiului Testament³⁹⁵. Trei sunt punctele de bază ale descrierii: schimbarea feței actuale a lumii

³⁹³ „Δώμα” este etajul de sus al caselor palestiniene, un fel de terasă sau mansardă în care se putea urca pe o scară exterioară; acest spațiu era folosit pentru odihnă sau rugăciune (vezi F.A. 10, 9).

³⁹⁴ Vezi de ex. Ier. 30, 7; Ioil 2, 2; Baruh 2, 2; ș.a.

³⁹⁵ Vezi mai ales Dan. 7, 13; Is. 13, 10; 34, 4; Iez. 32, 7-8; Amos 8, 9; Ioil 2, 30; Zah. 2, 10; Deut. 30, 4. Din literatura apocaliptică iudaică, vezi 4 Ezdra 9, 3; 13, 30. *Apocalipsa siriacă a lui Baruh* 27, 2-13; 48, 32; 70, 8-9 ș.a..

(vezi și v. 31), venirea slăvită și cu putere a Fiului Omului și adunarea celor „slăviți” din toate marginile pământului. Cel de-al treilea element trebuie completat prin cele ce se spun în alte texte ale Noului Testament despre învierea și judecata generală (de exemplu, Mt. 25, 31-46; I Cor. 15; I Tes. 4, 13-18 ș.a.); aici, ca de altfel în capitolul 13 în general, domină tema purtării de grijă a lui Dumnezeu pentru cei „aleși”.

La întrebările „când vor fi acestea” și „care va fi semnul”, din versetul 4, Iisus răspunde, între altele, prin parabola smochinului (v. 28-31)³⁹⁶: așa cum se poate înțelege că se apropie vara în momentul în care ramurile smochinului se schimbă primăvara și încep să dea frunze, tot așa cineva poate avea și sentimentul sfârșitului care se apropie, atunci când vede că se împlinesc cele vestite în cuvântul eshatologic din capitolul 13. Încredințarea din versetul 30, că acest neam încă va mai exista „până ce vor fi toate acestea”, ridică întrebarea dacă „toate acestea” se referă la distrugerea Ierusalimului sau la semnele care prevestesc sfârșitul. Teofilact îndepărtează greutatea, susținând că prin „neamul acesta” se înțelege neamul creștinilor, care nu va lipsi din istorie până la sfârșitul lumii. Mai corectă este tâlcuirea conform căreia, așa cum am arătat deja, imaginea distrugerii Ierusalimului și a judecății finale se leagă într-o unitate, pentru a se putea face trecerea imediat de la una la alta. Catastrofa istorică iminentă prevestește evenimentele din urmă, pe care Biserica le trăiește ca o realitate prezentă, a cărei împlinire este totdeauna „la ușă”. Autenticitatea și constanța cuvintelor lui Iisus sunt accentuate în versetul 31 (vezi și Mt. 5,18).

Cuvântul eshatologic se sfârșește cu învățătura despre necunoașterea „zilei aceleia și a ceasului”³⁹⁷, necunoașterea

³⁹⁶ Mai multe despre parabolă vezi în articolul lui J. Dupont, „La parabole du figuier qui bourgeonne”, *RB* 75 (1968), p. 526-48.

³⁹⁷ Prin „ziua” sau „ziua Domnului” se înțelege atât în Vechiul Testament (Amos 8, 3; 9, 11; Mih. 4, 6; 5, 9; 7, 11; Ioil 3, 18; Zah. 9, 16), cât și în Noul Testament (Filip. 1, 6,10; I Cor. 1, 8; 5, 15; I Tes. 5, 2; II Tes. 2, 2 ș.a.), ziua judecății finale. Vezi D. Kaimakis, „Η ἡμέρα Κυρίου στους προφήτες τῆς Π.Δ.” *ΕΕΘΣΘ* (1986).

timpului, adică a timpului judecății finale (v. 32-36). Astfel, la „când”-ul ucenicilor se dă hotărât răspunsul că „nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl” (v. 32)³⁹⁸. „Nici Fiul”, după erminia dominantă la Părinții Bisericii, se referă la firea omenească a lui Hristos. Chiril al Alexandriei, de exemplu, scrie „Prin urmare, nu este neștiința lui Dumnezeu Cuvântul, ci a chipului de rob, care cunoaște toate acestea la vremea în care le va descoperi Dumnezeirea care este în El”. Iar Sfântul Vasile cel Mare: „Deci mintea lui Marcu despre aceasta este: despre ziua aceea și ceasul nimeni nu știe, nici îngerii lui Dumnezeu, dar nici Fiul nu o cunoaște, ci numai Tatăl; căci de la Tatăl este dată cunoștința”. În sfârșit, Teofilact notează că Iisus zice aceste cuvinte din motive pedagogice, ca să evite mai multe întrebări ale ucenicilor despre ziua aceea.

Comentatorii mai noi, evitând formulările hristologice, susțin că centrul de greutate al frazei lui Iisus se află pe accentuarea nevoii de a priveghea a Bisericii în vederea ceasului judecății, pe care, în afară de Tatăl „nu-l știe nimeni” (vezi și v. 33, „că nu știți când va fi acea vreme” și v. 35, „că nu știți când va veni stăpânul casei”; vezi și F.A. 1, 8). De altfel, în continuarea cuvântului eshatologic se expune încă o dată și, desigur, prin repetarea unor expresii asemănătoare, cererea de a priveghea, prin parabola portarului (v. 33-36), care este introdusă prin „Luați aminte, privegheați”, care constituie leit-motivul capitolului 13. Omul din pildă, înainte de plecarea sa, așează diferite responsabilități robilor, „dând fiecăruia lucrul lui”, iar portarului îi poruncește să fie în veghe continuă, pentru că nu se știe când se va întoarce: „sau seara, sau la miezul nopții, sau la cântatul cocoșului, sau dimineața”. Este foarte interesantă și vrednică de luat în seamă erminia particularizantă și existențială a lui Teofilact, conform căreia „seară este sfârșitul, când moare omul la bătrânețe; iar miezul nopții, când

³⁹⁸ Despre problema criticii textuale care există la pasajul paralel Mt. 24, 36, la care multe manuscrise omit „nici Fiul”, vezi M. Siotis, „Τό ἀπόρρητον τῆς ἡμέρας καί τῆς ὥρας τῆς Δευτέρας Παρουσίας”, *Θεολογία* 58 (1987), p. 7-35.

la vârsta de mijloc va muri. Iar la cântatul cocoșilor, când cuvântul – adică partea cea cuvântătoare – ajunge la desăvârșire... Iar dimineața este vârsta cea cu totul copilărească. Deci se cuvine ca toți să poarte de grijă pentru sfârșit.”. Trebuie în sfârșit a se nota că cererea de a priveghea este adresată nu numai ucenicilor ci, prin ei, tuturor membrilor Bisericii: “Iar ceea ce vă zic vouă, zic tuturor: Privegheați”.

Înțelesurile teologice centrale ale cuvântului eshatologic se pot rezuma în felul următor:

a) în pofida suferințelor, a războaielor și a catastrofelor care caracterizează istoria omenească, “Domn al casei” este Dumnezeu, Cel ce o călăuzește “către sfârșit”;

b) treaba credincioșilor nu este calculul temporal al sfârșitului („când”), ci privegherea continuă în vederea sfârșitului, lucru pe care îl accentuează imnele Bisericii noastre și, îndeosebi, cele din Postul Mare.

c) prezent și viitor, adică eclesiologie și eshatologie, sunt atât de indisolubil legate în cuvintele lui Iisus, pe care le transmite Marcu în capitolul 13, încât fiecare moment al vieții istorice a Bisericii să fie cea mai potrivită ocazie de activitate misionară „la toate neamurile”, dar, în același timp, și “vremea” în care este posibilă și probabilă neașteptata venire a Fiului Omului pentru judecata lumii.

7. PATIMILE ȘI ÎNVIEREA (14, 1 – 16, 8)

Cititorul Evangheliei este pregătit încă din primele pagini pentru evenimentul Pătimirii lui Iisus și al Învierii, eveniment care constituie punctul culminant al Evangheliei³⁹⁹. Colaborarea dintre farisei și irodiani, cu scopul final de a-L anihila pe Iisus (3, 6), cuvinte ale lui Iisus Însuși, ca de exemplu: *când se va lua mirele de la ei* (2, 20), *este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe și să fie defăimat* (9, 12), *puteți să beți paharul pe care îl beau Eu...* (10, 38), *Fiul Omului...a venit ca să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți* (10, 45), parabole precum cea a lucrătorilor răi (12, 1-12), gesturi ale lui Iisus cum ar fi dezlegarea odihnei Sabatului – care aducea după sine, conform cu Legea iudaică, pedeapsa cu moartea (Ieș. 31, 14. Num. 15, 32-36) – și, în sfârșit, cele trei prevestiri clare ale Patimii Sale (8, 31; 9, 31; 10, 33-34), îndreptățesc observația potrivită a lui M. Kähler, că: „Evangheliile sunt în principal istoria Pătimirii lui Iisus, cu o introducere amplă”⁴⁰⁰. Aceeași observație este valabilă și pentru

³⁹⁹ Din bogata bibliografie despre relatările pătimirii lui Iisus, vezi următoarele: G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, 1922; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidensgeschichte* 1934; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N.T.* 1949; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960; P. Winter, *The Trial of Jesus*, 1961; P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, 1966; L. Schenke, *Studien zur Passiongeschichte des Markus*, 1971; G. Schille, „Das Leiden des Herrn. Die Evangelische Passionstradition und ihr Sitz im Leben”, *ZThK* 52 (1955), 161-205; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, 1973; J. Schreiber, *Die Markuspassion*, 1969 și I. Karavidopoulos, *Τό Πάθος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὰς διηγήσεις τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων*, 1974. Despre pericopele din acest capitol se va aminti bibliografia ajutătoare acolo unde este nevoie.

⁴⁰⁰ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892 (reeditată în 1956), p. 59, nota 1.

celelalte Evanghelii ale Noului Testament. Este bine, desigur, să se sublinieze și constatarea că, față de informațiile evangheliștilor despre viața, faptele și învățătura lui Iisus, în general, istorisirile lor referitoare la Pătimire (Mc. 14-15; Mt. 26-27; Lc. 22-23) sunt mai detaliate, mai dense și constituie punctul în care cei trei evangheliști se întâlnesc nu numai între ei, ci și cu cel de-al patrulea Evangelist. Iar aceasta deoarece Crucea lui Iisus împreună cu Învierea constituie centrul credinței Bisericii primare și pentru că este de la sine înțeles că, după cum în jurul acestui centru s-au dezvoltat viața liturgică, cele dintâi imne, întâia predică misionară, tot așa și istorisirile evanghelice concentrează și își concentrează atenția asupra acestui eveniment central al credinței și istoriei creștine⁴⁰¹.

Aceste istorisiri îi arată pe Sfinții Evangheliști nu numai niște simpli colectori și transmițători ai Tradiției Bisericii, așa cum afirmă adepții metodei istorico-critice a Formei (*Formgeschichte*), ci teologi călăuziți de Duhul Sfânt în expunerea evenimentului central al istoriei proto-creștine.

Pe lângă elementele particulare pe care le are istorisirea fiecărui evangelist, istorisirile tuturor prezintă următoarele elemente caracteristice:

a. Aceste istorisiri ale evangheliștilor sunt numite la nivel internațional "istoria Pătimirii" (*Passiongeschichte*); ele nu constituie însă, în sensul propriu al cuvintelor, o istorie a Pătimirii, ci interpretarea Pătimirii și evaluarea ei teologică pentru Biserică, în care viața ei liturgică și gândirea ei teologică se mișcă în jurul axei evenimentelor Pătimirii. Pentru evangheliști, e de cea mai mare importanță nu atât acrivia istorică seacă, cât interpretarea teologică, fără ca aceasta să însemne în nici un fel nepăsare față de istoricitatea evenimentelor. Astfel se și explică faptul că uneori succesiunea evenimentelor este deosebită de la un evangelist la

⁴⁰¹ Poate aceste gânduri l-au dus pe E. Trocmé, în *La formation de l'Évangile selon Mark*, 170 ș.u., să susțină că Evanghelia după Marcu a circulat în două etape, prima constituită din relatarea pătimirii și Învierii (cap. 14-16), iar cea de-a doua din editarea celeilalte părți (cap. 1-13). Această părere nu a fost primită de cercetători, deoarece sparge unitatea primei Evanghelii, care are ca ax central și culme finală Pătimirea lui Iisus.

altul, este deosebită chiar formularea cuvintelor lui Iisus sau a cuvintelor altor persoane, adresate lui Iisus. Este vrednic de luat în seamă, în acest punct, următoarea observație a lui Zigaben: "Trebuie să mai știm că evangheliștii câteodată vestesc învățăturile și minunile lui Hristos după ordinea legii istoriei, iar câteodată nu păstrează ordinea, grăbindu-se numai să le vestească".

Evangheliștii nu scriu după modelul lucrărilor istorice din lume, nici nu expun factorii istorici care au dus la prinderea și omorârea lui Iisus, ci prezintă taina Crucii, așa cum se desfășoară pe scena istoriei și se realizează pentru mântuirea oamenilor, în pofida împotrivirii celor din urmă față de împlinirea ei. De aceea și povestirile lor sunt sobre și scurte, fără exaltări sentimentale sau descrieri dramatice de stări sufletești ale martorilor oculari, care ar avea ca scop să provoace cititorului emoții puternice. Țelul istorisirilor este exaltarea caracterului soteriologic al evenimentelor și promovarea importanței acestora pentru Biserică.

b. Evangheliștii leagă faptele privitoare la Pătimirea lui Hristos de prevestirile Vechiului Testament referitoare la acestea, fie prezentând în chip neschimbat textele despre împlinirea acestor evenimente, fie relatând faptele cu terminologia Vechiului Testament. Astfel, ei vor să accentueze faptul că evenimentele istorisite au legătură directă cu iconomia lui Dumnezeu pentru mântuirea omenirii, întocmai cum această iconomie a fost formulată în chip pregătitor în Vechiul Testament. Deci, Pătimirea lui Iisus nu este determinată de factori din lume, ci de voia lui Dumnezeu-Tatăl pentru mântuirea oamenilor.

c. În relatările Pătimirii se remarcă un anume ton apologetic, care are două direcții: pe de o parte, se subliniază predarea cea de voie a lui Iisus spre pătimire și cunoștința Lui de mai-înainte despre aceasta și, pe de alta, se scoate în evidență încercarea procuratorului roman al Iudeii de a-L achita, așa încât să se impute iudeilor responsabilitatea pentru omorârea Lui. Acest din urmă fapt ar putea fi socotit o apologie îndreptată către cei din afara Bisericii și, desigur, către stăpânirea romană, deci prima apologie către membrii Bisericii.

În sfârșit, relatările Pătimirii se fac eco, cel puțin în anumite puncte, tradiției liturgice a Bisericii, în interiorul căreia

au fost scrise. Această caracteristică ne permite să recunoaștem ca *Sitz im Leben* al acestor relatări viața liturgică a Bisericii, desigur fără ca aceasta să excludă și folosirea paralelă a lor la predica misionară către cei din afara Bisericii. De exemplu, așezarea din trei în trei ore a episoadelor răstignirii în relatarea lui Marcu (15, 1, 25, 33, 42) este probabil ecoul practicii liturgice a Bisericii Romei, chiar dacă nu dezvoltată în forma ei posterioară cunoscută, potrivit nevoilor sale.

În cercetarea actuală s-a pus problema care este cea mai veche relatare scrisă a Pătimirii. Astfel, cei din școala Criticii Formei, plecând de la poziția lor generală, că evangheliștii sunt colecționari și recenzori ai tradiției creștine primare, susțin că înainte de scrierea Evangheliei după Marcu a existat în Biserică o relatare încheată a Pătimirii, care începea cu arestarea lui Iisus în Ghetsimani și cuprindea apoi ancheta marelui sinedriu și a lui Pilat și răstignirea⁴⁰². Cercetătorul romano-catolic X. Leon-Dufour⁴⁰³, independent de cei din școala Criticii Formei și cu un înțeles deosebit, acceptă existența unei relatări inițiale, din care toți evangheliștii împrumută ceva, fără a trece cu vederea și tradiția orală⁴⁰⁴.

Prin depășirea principiilor metodei istorico-critice a Formei de către nenumărați adepți de astăzi ai metodei istorico-critice a Redactării (*Redaktionsgeschichte*), evangheliștii se arată a fi în principal și prin excelență teologi, fiecare cu o tendință teologică proprie și cu un scop care urmărește ceva anume – lucru care înseamnă, fără însă a fi și mărturisit, întoarcere la aprecierea făcută de Părinți, despre independența scriitoricească și teologică

⁴⁰² R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, p. 297, 301 ș.a. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 178-9. K. L. Schmidt, *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, p. 303-6. Desigur unii caută în cult *Sitz im Leben* – ul acestui început înainte de relatarea lui Marcu; vezi art. amintite, ale lui K.H. Schelkle, G. Bertram și G. Schille.

⁴⁰³ „Récits de la Passion”, *SDB* 6, 1454.

⁴⁰⁴ Unii cercetători susțin nu o relatare continuă, ci existența unor colecții de relatări înainte de Marcu; Vezi H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971; vezi și P. Vasiliadis, „Οπισθεν τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου· Πρὸς μίαν γραπτὴν πηγὴν”, *ΔΒΜ* 1973, 52-60.

a Evangheliilor. Astfel, existența unei povestiri încheiate a Pătimirii înainte de cea a lui Marcu este contestată astăzi la modul foarte serios de către cercetători⁴⁰⁵ și domină părerea că Marcu, cel dintâi dintre evangheliști, este și primul redactor al unei relatări încheiate a Pătimirii, desigur, pe baza relatărilor separate existente mai înainte, mai veche decât aceasta fiind numai tradiția orală despre evenimentele privitoare la răstignire.

Cercetătorii, căutând firul roșu al evanghelistului nostru în povestea Pătimirii, recunosc fie credința că la Pătimirea lui Iisus se împlinesc proorociile Vechiului Testament și, în special, cântările despre Robul lui Dumnezeu care pătimește, despre care vorbește Isaia⁴⁰⁶, fie părăsirea lui Iisus de către toți⁴⁰⁷, fie ideea dreptului care pătimește⁴⁰⁸. Credem că sensul pătimirii, care domină în întreaga Evanghelie (Pătimirea lui Mesia și a ucenicilor Lui), atinge punctul cel mai înalt, așa cum e și firesc, în capitolele 14-15. Relatarea lui Marcu se caracterizează prin vioiciune și expresivitate; cu toate că, desigur, în cea mai mare parte a ei, este posibil să se găsească și la ceilalți doi sinoptici (mai cu fidelitate la Matei, într-o redare deosebită a faptelor și cu material adăugat la Luca), ea păstrează anumite detalii la care ceilalți evangheliști nu se referă⁴⁰⁹. Le vom arăta pe fiecare în timpul tâlcuirii.

⁴⁰⁵ J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, 1967, p. 22, 83 ș.a. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zum Formgeschichte der Evangelien*, 1970, p. 252. E. Linnemann, *op.cit.*, p. 54-69. G. Schneider, „Das Problem einer vormarkinischen Passionserzählung”, *BZ* 16 (1972), p. 222-244. Idem, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, p. 13, 25 ș.a.

⁴⁰⁶ Ch. Maurer, „Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht der Markusevangeliums”, *ZThK* 1953, p. 1-38.

⁴⁰⁷ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 194.

⁴⁰⁸ G. Schneider, *Die Passion Jesu*, p. 155 ș.u.

⁴⁰⁹ Trebuie notat că în întregul lor relatări evangheliștilor se completează unele pe altele; vezi și observația teologică făcută de Dionisie al Alexandriei referitor la aceasta: „Dar Duhul cel Sfânt a suflat în fiecare evanghelist, alcătuind din glasul fiecăruia întreaga descoperire a Mântuitorului nostru.

7.1. Prologul Pătimirii și înțelegerea pentru vânzarea lui Iisus (14, 1-2, 10-11)

Mt. 26, 1-5, 14-16; Lc. 22, 1-6.

¹Și după două zile erau Paștile și Azimile. Și arhierii și cărturarii căutau cum să-l prindă cu vicleșug, ca să-L omoare. ²Dar ziceau: Nu la sărbătoare, ca să nu fie tulburare în popor.

¹⁰Iar Iuda Iscarioteanul, unul din cei doisprezece, s-a dus la arhierii ca să li-L dea pe Iisus. ¹¹Și, auzind ei, s-au bucurat și au făgăduit să-i dea bani. Și el căuta cum să-L dea lor, la timp potrivit.

În relatările sinopticilor, istorisirea Pătimirii începe cu menționarea strădaniilor liderilor religioși ai iudaismului pentru găsirea unei modalități de a-L prinde pe Iisus. Aceste strădanii sunt deja cunoscute cititorului Evangheliei din informațiile precedente (vezi 3, 6; 12, 12), însă acestea se intensifică cu câteva zile înainte de Paștile anului⁴¹⁰ în care au avut loc evenimentele relatate de evanghelist și, mai exact, cu două zile înainte de sărbătoare. Paștile, cea mai mare sărbătoare a iudeilor, ce se săvârșea în amintirea eliberării poporului lui Dumnezeu din Egipt, începea în ziua de 14 a lunii Nisan (sfârșitul lui Martie – începutul lui Aprilie) prin sacrificarea mielului pascal, care se consuma după apusul soarelui, adică la începutul zilei de 15 Nisan. Sărbătoarea continua cu săptămâna azimilor, de pe 15 Nisan până pe 21. Pe limba poporului, cuvintele „pascha” și „azima” se foloseau cu același înțeles, ca să desemneze atât întâia zi a sărbătorii, cât și întreaga săptămână⁴¹¹.

Conducătorii religioși ai iudeilor, cu toate că de multă vreme plănuiesc prinderea lui Iisus, nu îndrăznesc să inițieze vreă acțiune pe față împotriva Lui, deoarece se tem de o posibilă revoltă a poporului. Astfel *nu la sărbătoare* din versetul 2 nu înseamnă „după sărbătoare”, nici „înainte de sărbătoare”, ci departe de mulțimea adunată pentru sărbătoare (vezi în

⁴¹⁰ Despre determinarea mai exactă a anului (30 sau 33 d.Hr.), vezi calculul astronomic din J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, p. 32 ș.u..

⁴¹¹ Iosif Flavius, *Arheologia iudaică* 10, 70. 11, 109. 14, 21. 17, 213. 20, 106. *Războiul iudaic* 6, 423.

paralel la Lc. 22, 6 - *fără știrea mulțimii*). Între conducători, cei dintâi sunt amintiți „arhierii”, la plural. Cu toate că arhieriu principal al anului era Caiafa, care a păstrat demnitatea din anul 18 până în anul 36 d.Hr., din pricina nepăsării lui față de interesele poporului și a comportamentului său slugarnic față de romani, intervine energic Ana, predecesorul și socrul său care, după informațiile celui de-al patrulea evanghelist, L-a interogat pe Iisus cel arestat.

Faptele arhierilor și cărturarilor, amintite în versetele 1-2, nu par să se încadreze în cadrele convocării firești a întregului Mare Sinedriu, ci mai degrabă constituie discuții neoficiale și private, care au ca obiect *cum să-L prindă cu vicleșug ca să-L omoare*.

La dorința arhierilor și a celorlalți lideri religioși răspunde Iuda (versetele 10-11), unul din cei doisprezece ucenici, care poartă și numele de „Iscarioteanul”⁴¹² nu numai aici, ci și în alte locuri ale Evangheliilor (3, 19; Mt. 10, 4; Lc. 6, 16; F.A. 1, 16, 25; In. 12, 4). Încercările exegetilor de a lega această numire cu înțelesul de „omul minciunii” sau „omul înșelăciunii”⁴¹³ sau de a o explica ca pe o transcriere grecească a latinescului *sicarius*⁴¹⁴, nu au fost încununete de succes. După părerea predominantă, numele acesta – pe care, de altfel, l-a purtat și tatăl lui Iuda (vezi In. 6, 71; 13, 2) – arată locul de proveniență al familiei sale⁴¹⁵. Sublinierea Evanghelistului, că Iuda este *unul dintre cei doisprezece* (cu toate că această calitate este deja cunoscută cititorilor Evangheliei), se face, după Sfântul Chiril al Alexandriei „spre arătarea răutății diabolice a trădătorului.”

⁴¹² „Ἰσκαριώτης” după man. A, C³, W, f¹, f¹³, colecțiile bizantine și celelalte man. minuscule; „Ἰσκαριώθ” după Σιν^{*}, B, C^{*} (grafie pe care o preia și ediția critică Nestle-Aland); „ὁ Ἰσκαριώθ” după Σιν², L, Θ, Ψ, 565, 892. „Σκαριώτης” după codicele D.

⁴¹³ B.C. Torrey, „The Name Iscariot”, *HThR* 36 (1943), p. 51-62. Vezi și Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iscariot*, 1957.

⁴¹⁴ O. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, 1961, p. 10, care susține că Iuda provenea din partida zeloților și mai ales din latura dură a lor, numită sicarii.

⁴¹⁵ „Iscariotean îl numea după numele orașului; căci era și un alt Iuda Leveul” (Hrisostom).

Bucuria arhierilor și a cărturarilor, cărora li se alătură, conform evanghelistului Luca, și „păzitorii”⁴¹⁶, pentru înțelegerea cu Iuda este exprimată în continuare prin promisiunea recompensei în bani, pe care, conform lui Matei, acela însuși o cere și care, iarăși conform lui Matei, este fixată la „treizeci de arginți” (Mt. 26, 15). După proorocul Zaharia (11, 12; vezi și Ier. 39, 6-15), cu această sumă este recompensat păstorul izgonit din slujba lui. Poate prin referirea la pasajul acesta din Vechiul Testament, Matei vrea, pe de o parte, să sublinieze, din rațiuni apologetice, că trădarea nu era necunoscută lui Dumnezeu, devreme ce deja se spune despre ea mai înainte în Vechiul Testament și, pe de alta, să coreleze trădarea cu respingerea lui Iisus de către iudei ca păstor al lor.

Aici se ridică întrebarea: cât de mult această recompensă este cauza cea mai adâncă a trădării sau pur și simplu mobilul ei ultim? Textul nostru este scurt și nu se avântă spre analize istorice sau psihologice. Este posibilă următoarea părere a câtorva exegeți contemporani: în atmosfera așteptărilor mesianice național-politice ale epocii la care luau parte Iuda și iudeii și mai ales mișcarea zeloților, mulți și-au pus nădejdele lor în Iisus; când Iuda a constatat că Învățătorul nu era eliberatorul politic, Mesia pe care îl așteptau el și compatrioții săi, atunci acesta a facilitat arestarea Lui de către conducătorii iudeilor. Dezamăgirea nu este deloc neglijabilă, într-o epocă de exaltare mesianică, provocând la o discuție serioasă despre cauza cea mai adâncă a trădării⁴¹⁷. Că, de altfel, recompensa bănească putea să constituie motivul potrivit pentru manifestarea cauzei celei mai adânci este explicabil, de aceea și foarte corect se condamnă „iubirea de argint” a lui Iuda în imnele din Săptămâna Mare.

⁴¹⁶ Lc. 22, 4. Soldații apar, de asemenea, la 22, 52. Vezi și F.A. 4, 1-5, 24-26. Garda polițienească a templului, formată din leviți, care făceau parte dintr-o oaste, cum ar fi Comandamentul General, dar cuprindea și alți soldați inferiori.

⁴¹⁷ Despre zeloți, precum și despre părerea destul de susținută despre decepția lui Iuda, vezi O. Cullmann, „Die Bedeutung der Zelotenbewegung für das N.T.”, *Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 292-302. Nefondată este părerea, singulară de altfel, a lui R. Eisler (*Iisus împărat, nu împărățind*, 1929) că Iisus era El Însuși zelot.

După discuțiile cu arhierii, Iuda caută „vreme potrivită ca să-L dea lor”. „Vremea potrivită” se determină mai bine prin „fără știrea mulțimii”, a lui Luca, adică departe de mulțime, pentru evitarea evenimentelor nedorite de conducătorii manifestărilor. Este cunoscut faptul că în timpul sărbătorii Paștilor se aduna la Ierusalim un număr mare de iudei ca să sărbătorească; se estimează numărul lor la aproape 200000⁴¹⁸. Pentru că exista și eventualitatea unor nereguli și tulburări sau chiar a mișcărilor mesianice prin mulțime, stăpânitorii romani se mutau din Cezareea, care era sediul lor, în Ierusalim. Este vădit apoi gândul acestora, pentru că liderii religioși doresc să înfăptuiască arestarea lui Iisus departe de mulțime. Exact în acest punct sfatul lui Iuda a fost foarte valoros, căci el cunoștea bine locul pe unde mergea în acele zile Iisus cu ucenicii Săi ca să scape de mulțimea mare de oameni (vezi și Lc. 21, 37; 22, 39; In. 11, 54, 57; 18, 2). Vezi și Teofilact: „Căci aceia se temeau să nu nimerească atunci când [Iisus] învăța mulțimea, deci acela le-a promis să li-L dea lor când este singur.”

A se nota, în sfârșit, că în această scurtă introducere a Pătimirii, atât a lui Marcu cât și a celorlalți evangheliști, se folosește verbul παραδίδόναι, care ne duce cu mintea la cântarea Robului lui Dumnezeu care pătimește, al lui Isaia (cap. 52-53), unde de asemenea acesta se află din abundență. Prin acest verb caracteristic și, desigur, la diateza pasivă (παραδίδονται, παρεδόθη, etc.) se arată că, dincolo de toate câte se săvârșesc la nivel omenesc, istoric, Hristos „este predat” de către Dumnezeu la moarte „pentru păcatele” lumii; că, de exemplu, crucea lui Hristos nu este urmarea factorilor istorici și lumești, ci manifestarea iubirii de oameni a lui Dumnezeu. De aceea și acest verb caracteristic se întâlnește și în mărturisirile de credință creștine primare (de ex., Rom. 4, 25; 8, 32; Gal. 2, 20, ș.a.).

⁴¹⁸ Vezi J. Jeremias, „Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu”, *Abba*, 1966, p. 335-341. Singurul număr posibil al mulțimii din Ierusalim a fost estimat de acest cercetător la 20-30 de mii.

7.2. Ungerea cu mir a lui Iisus (14, 3-9)

Mt. 26, 6-13; In. 12, 1-8

³Și fiind El în Betania, în casa lui Simon Leprosul, și șezând la masă, a venit o femeie având un alabastru, cu mir de nard curat, de mare preț, și, spărgând vasul, a vărsat mirul pe capul lui Iisus. ⁴Dar erau unii mârniți între ei, zicând: Pentru ce s-a făcut această risipă de mir? ⁵Căci putea să se vândă acest mir cu peste trei sute de dinari, și să se dea săracilor. Și cârteau împotriva ei. ⁶Dar Iisus a zis: Lăsați-o. De ce îi faceți supărare? Lucru bun a făcut ea cu Mine. ⁷Că pe săraci totdeauna îi aveți cu voi și, oricând voiți, puteți să le faceți bine, dar pe mine nu Mă aveți totdeauna. ⁸Ea a făcut ceea ce avea de făcut: mai dinainte a uns trupul Meu, spre înmormântare. ⁹Adevărat zic vouă: Oriunde se va propovădui Evanghelia, în toată lumea, se va spune și ce-a făcut aceasta, spre pomenirea ei.

Între menționarea încercărilor iudeilor de a-l prinde pe Iisus (v. 1-2) și înțelegerile lor cu Iuda (v. 10-11), este intercalată istorisirea ungerii lui Iisus cu mir de către o femeie în casa lui Simon leprosul, în Betania⁴¹⁹. Istorisirea o păstrează și Matei (26, 6-13), în timp ce Ioan (11, 1-11) așează întâmplarea aceasta „cu șase zile înainte de Paști”, în Betania, de asemenea, și definește mai clar femeia: este Maria, sora lui Lazăr. Luca nu povestește întâmplarea, poate pentru evitarea unei duble relatări, devreme ce deja în 7, 36-50 se referă la o întâmplare asemănătoare ce a avut loc în casa lui Simon fariseul și care are ca personaj principal o desfrânată care s-a pocăit. E clar că e vorba de o întâmplare deosebită⁴²⁰, cu un protagonist deosebit, care a avut loc mult înainte de Pătimire⁴²¹.

⁴¹⁹ Vezi Preuchen, „Die Salbung in Bethanien”, ZNW 3 (1902), p. 252; L. Sybel, „Die Salbungen”, ZNW, 23 (1924), p. 184-193; J. Jeremias, „Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9”, ZNW 35 (1936), p. 75-82 (= Abba, 107-115); R. Storch, „Was soll diese Verschwendung? Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14, 4f”, *Der Ruf Jesu, Festschrift J. Jeremias*, 1970, p. 247-259.

⁴²⁰ Lagrange ș.a.. Vezi și T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*, p. 182, nota 5.

⁴²¹ În imnografia Bisericii (utrenia Miercurii din Săptămâna Mare), faptul transmis de Luca rezultă a fi același cu cel relatat de Marcu, Matei și Ioan

Întrebarea pe care o cercetează exegeții mai vechi și mai noi este legătura dintre povestirea lui Marcu și a lui Matei cu cea a lui Ioan: Dacă aceste trei relatări cuprind același fapt, cum se explică fie și cea mai mică deosebire în cronologie (două zile – șase zile înainte de Paști)? Și iarăși, dacă este vorba de două episoade asemănătoare dar, totuși, diferite – așa cum susțin anumiți exegeți⁴²² care invocă datele cronologice diferite și faptul că Ioan dă numele femeii – se poate pune întrebarea cum este posibil să avem exact aceeași descriere a mirului, același loc (Betania), aceleași reacții și discuții ale ucenicilor, aceeași explicare de către Iisus a faptei femeii? Credem că elementele comune de loc, de explicare a faptei ca prevestire a îngropării, de reacție a ucenicilor (a lui Iuda, împotriva lui Ioan) favorizează părerea că Marcu, Matei și Ioan descriu același eveniment, cu deosebirea că cel din urmă are informații mai exacte despre numele femeii (care în nici una dintre cele trei relatări nu este prezentată ca o păcătoasă care se pocăiește) și despre cronologia evenimentului.

Ungerea lui Iisus cu mir – cunoscut gest de politețe în Palestina – are loc în timp ce Iisus se află în casa unui anume Simon „leprosul”, probabil a unui fost lepros vindecat. Femeia, a cărei nume și calitate nu sunt menționate, a spart vasul de alabastru care conținea mirul și „l-a vărsat pe capul Lui” (v. 3). Mirul era făcut din „nard curat de mult preț”. Nardul este o plantă indiană dintr-o rădăcină uleioasă, care se acoperă de un ulei aromat cu un miros puternic. Nardul este caracterizat în relatarea noastră prin „curat” și „de mult preț”. Cel dintâi adjectiv înseamnă, după unii, „adevărat”, după alții „curat”⁴²³;

și astfel toate imnele acestei slujbe se referă la pocăința păcătoasei, care se socotește a se fi întâmplat în același timp cu trădarea lui Iuda.

⁴²² Între adepții părerii că Marcu, Matei și Luca descriu un eveniment diferit de Ioan sunt: Origen, Teofilact, Zigaben. Hrisostom deosebește, la fel ca și tâlcuitorii de mai sus, femeia din Marcu și Matei de cea din Ioan, dar o identifică cu cea din relatarea lui Luca.

⁴²³ Despre sensul „curat”, vezi Liddell-Scott, Dimitrakou și S. Saccou, *Περὶ τῆς μεταφράσεως τῆς Κ.Δ.*, vol. 1, 1970, p. 33-34; despre sensul „adevărat, autentic” (de la „πίστις”), vezi W. Bauer, cele mai multe dintre

cel de-al doilea înseamnă „foarte scump”. După informațiile lui Plinius, aromatele scumpe se păstrau în vase de alabastru⁴²⁴.

Această manifestare de risipă a femeii față de Iisus provoacă indignarea „unora” (evangelistul Ioan stabilește că indignarea a fost exprimată de Iuda), cu motivația că prețul luat din vinderea mirului (mai mult de trei sute de dinari) s-ar fi putut da săracilor (v. 4-5). Evangelistul nu analizează motivele celor ce se revoltă, ci se grăbește să ofere răspunsul lui Iisus: femeia aceasta a făcut o „faptă bună”, adică o faptă de iubire, care este explicată în continuare, tot de către Iisus, ca o prevestire a ungerii cu mir de la îngroparea Sa (v. 6 și 8); de altfel, dacă voiește cineva să îi ajute pe săraci, are tot timpul ocazia să o facă, însă cinstea de a-L unge cu mir pe Iisus, Cel ce mergea spre Pătimire, este această clipă unică (v. 7). Sensul acestor cuvinte este următorul: în numele arătării iubirii de săraci, nu trebuie să uite nimeni de Începătorul iubirii, Iisus, spre care sunt și trebuie să fie întoarse privirile oamenilor, chiar și cea mai mare intensitate a activității lor de binefacere. De aceea și Iisus laudă acțiunea femeii, despre care adevărește că se va povesti oriunde se va predica Evanghelia „întru pomenirea ei”.

7.3. Pregătirea Cinei pascale (14, 12-16)

Mt. 26, 17-19; Lc. 22, 7-13.

¹²Iar în ziua cea dintâi a Azimilor, când jertfeau Paștile, ucenicii Lui L-au întrebat: Unde voiești să gătim, ca să mănânci Paștile? ¹³Și a trimis doi din ucenicii Lui, zicându-le: Mergeți în cetate și vă va întâmpina un om, ducând un urcior cu apă; mergeți după el. ¹⁴Și unde va intra, spuneți stăpânului casei că Învățătorul zice: Unde este odaia în care să mănânc Paștile împreună cu ucenicii Mei? ¹⁵Iar el vă va arăta un foisor mare așternut gata. Acolo să pregătiți pentru noi. ¹⁶Și au ieșit ucenicii și au venit în cetate și au găsit așa precum le-a spus și au pregătit Paștile.

comentariile ermineutice și traduceri moderne. Zigaben socotește epitetul ca un nume special al mirului: nard pistiki”.

⁴²⁴ Nat. Hist. 12, 12, 13, 3.

Dificultăți ermineutice prezintă și declarația din versetul 12, după care trimiterea ucenicilor are loc „în prima zi a azimilor, când jertfeau Paștile” (Par. Mt. 26, 17, „în prima zi a azimilor”; Lc. 22, 7, „ziua azimilor, în care trebuia să se jertfească Paștile”). Așa cum se știe, prima zi a azimilor, adică 15 Nisan, nu cădea o dată cu ziua jertfirii mielului pascal, ci imediat în ziua următoare. Cum deci dă evangelistul impresia aici că identifică cele două zile? Constatarea că în limba poporului termenii „pascha” și „azima” se succedau și se foloseau fără deosebire, pentru a arăta întregul ciclu de opt zile al sărbătorii, de la 14 până la 21 Nisan, trebuie să ne atragă atenția asupra înțelegerii corecte a faptelor. Explicația aceasta nu micșorează, ci mai degrabă întărește observația făcută de exegeții mai vechi și mai noi, că adjectivul „prima” este folosit cu sensul de „precedentă”. Astfel jertfa mielului se întâmplă în timpul zilei care precede azimele, ceea ce corespunde realității. Reprezentant al acestei erminii, Sf. Ioan Gură de Aur observă: „Prima a azimilor numește [ziua] de dinaintea azimilor; căci era obiceiul pururea să se socotească ziua începând de seara; iar pe aceasta o amintește, după care în seara Paștelui urma să se jertfească; căci venise joia Sâmbetei. Și pe cea de mai înainte de azimi o numește, spunând vremea care urma să vină. Și zice acesta: «a venit ziua azimilor»...astfel zicând, era aproape, era la ușă (în spatele ușilor), arătând că pomenește seara acelei zile”. La fel scrie și Teofilact: „Întâia a azimilor zice despre ziua de dinaintea azimilor, despre care a zis: Vineri seara urmau să mănânce aceia Paștile, și pe aceasta a numit-o a azimilor; deci Domnul trimite pe ucenici Joi, pe care evangelistul o numește cea dintâi a azimilor, ca fiind cea de dinaintea Sâmbetei, care era vinerea în care seara se mâncau azimile.

Interpretarea aceasta se poate baza și pe: a) observația că și în altă parte în Noul Testament adjectivul „primul” este folosit cu înțelesul de „cel dintâi, cel dinainte, precedent”⁴²⁵ b) faptul că așează textul în acord cu cele săvârșite la Paștile iudaic și c)

⁴²⁵ Mt. 12, 43; In. 1, 15; 15, 18; F.A. 1, 1; I Tim. 4, 16; 5, 12; Evr. 8, 7; Apoc. 2, 4; 21, 1; vezi și Blass-Debrunner, § 62.

faptul că și Părinții tâlcuitori, care se află mai aproape de text și de condițiile epocii Noului Testament, așa au înțeles exprimarea.

În conformitate cu cele de mai sus, Iisus trimite în ajunul Paștelui iudaic pe doi din ucenicii Săi (pe Petru și pe Ioan, după relatarea lui Luca) în Ierusalim ca să pregătească cina pascală și toate cele necesare pentru aceasta. La întrebarea lor, „unde voiești să mergem să gătim, ca să mâncăm Paștile?”⁴²⁶, Iisus le spune dinainte că îndată ce vor intra în cetate vor întâlni un om care va purta „un urcior cu apă” (κεράμιον este o argilă de pământ, hidrie, vas antic cu trei mânere). Datorită faptului că transportarea apei cu vase de lut era în principal o ocupație a femeilor⁴²⁷, vederea unui bărbat care purta urcior ar constitui un semn distinctiv. Pe acela, zice, îl vor urma până la casa în care va intra și vor cere loc de găzduire de la stăpânul casei. Acela le va arăta un foișor larg, „gata așternut”. În multe case palestiniene exista un al doilea etaj care cuprindea un spațiu larg pentru întâlniri sau ceremonii, un fel de salon, „foișorul”. Informația că foișorul despre care e vorba aici era „mare” și „gata așternut” provine, probabil, din amintirile vii ale ucenicilor, care au fost martori oculari. Pericopa se încheie cu declarația că ucenicii „au găsit precum le-a spus lor” Iisus și au pregătit cina pascală.

Casa în care a avut loc Cina cea de Taină este, conform Tradiției Bisericii, casa mamei lui Ioan Marcu, în care, probabil, se făceau și întâlnirile primilor creștini. Interpreții mai noi vorbesc nedeterminat despre casa unei anume familii de prieteni. Întrebarea care se naște este: cu ce scop atunci Iisus mai încearcă prevestirea amănuntelor legate de întâlnirea din cetate, etc.? Se află departe de duhul și scopul textului cei ce primesc ideea unei înțelegeri a lui Iisus cu un anume ierusalimitean, înțelegere care avea ca scop să impresioneze pe ucenici prin împlinirea celor prevestite.⁴²⁸

⁴²⁶ În expresiile „a frânge paștele” și „să mănânce paștele” din v. 12, cuvântul „paște” înseamnă „mielul pascal”; vezi C. K. Barrett, „Luke 22, 15: To eat the Passover”, *JTS* 9 (1958), p. 305-307.

⁴²⁷ Vezi Fac. 24, 11; Deut. 29, 10.

⁴²⁸ Că Iisus se gândise de mai înainte la asigurarea unei case a unei familii prietene (a mamei lui Ioan Marcu, după tradiție), ca să săvârșească Cina cea de Taină, este de la sine înțeles (Trembelas).

Înțelesul celor prevestite în versetele 13-15 este, după Teofilact, următorul: Îi trimite pe aceia la un om pe care nu-l cunosc, ca să arate că și Pătimirea a primit-o de voie. Căci dacă n-ar fi voit, era cu neputință să înfrângă cugetul aceluia om necunoscut ca să îi primească pe ei, deși iudeilor, toate câte a voit a făcut”. Așa cum arată, așadar, și acest unic amănunt, Hristos este Domn al evenimentelor ce urmau să se desfășoare. El nu le suferă [întâmplător], adică nu este supus vreunei nevoi istorice, nici nu este victima împrejurărilor istorice defavorabile, ci le cunoaște dinainte și le asumă voluntar, împlinind iconomia lui Dumnezeu-Tatăl. El este Robul lui Dumnezeu care pătimește, așa cum l-a descris proorocul Isaia (42, 1 ș.u.; 50, 4 ș.u.; 52, 13 - 53, 11). Iisus nu conștientizează că ia asupra Sa și lucrarea Robului lui Dumnezeu care pătimește numai după arestarea Sa, ci chiar de la începutul activității Sale (vezi relatarea Botezului unde este recunoscut de Dumnezeu Tatăl ca „Fiul cel iubit”).

În toată viața Sa, Iisus se pregătește pentru Pătimire. Prin urmare, El se supune împlinind voia lui Dumnezeu și nu constrâns de condițiile istorice. Exact acest lucru încearcă să-l dea de înțeles ucenicilor Lui prin diferite cuvinte sau fapte ale Sale, iar aici, prin arătarea de mai-nainte a unui simplu amănunt.

7.4. Ultima cină înainte de Pătimire. Transmiterea Tainei Sfintei Euharistii (14, 17-26)

Mt. 26, 20-30; Lc. 22, 14-23.

¹⁷Iar făcându-se seară, a venit cu cei doisprezece. ¹⁸Pe când ședeau la masă și mâncau, Iisus a zis: Adevărat grăiesc vouă că unul dintre voi, care mănâncă împreună cu Mine, Mă va vinde. ¹⁹Ei au început să se întristeze și să-I zică, unul câte unul: Nu cumva sunt eu? ²⁰Iar El le-a zis: Unul dintre cei doisprezece, care întinge cu Mine în blid. ²¹Că Fiul Omului merge precum este scris despre El; dar vai de omul acela prin care este vândut Fiul Omului. Bine era de omul acela dacă nu s-ar fi născut. ²²Și, mâncând ei, a luat Iisus pâine și binecuvântând, a frânt și le-a dat lor și a zis: Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu. ²³Și luând paharul, mulțumind, le-a dat și au băut

din el toți. ²⁴Și a zis lor: Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă. ²⁵Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu. ²⁶Și după ce au cântat cântări de laudă, au ieșit la Muntele Măslinilor.

Descrierea celei din urmă cine a lui Iisus cu ucenicii Săi⁴²⁹, înainte de Pătimire, este concisă. Ea se constituie, în principal, din frazele constitutive ale Tainei Dumnezeieștii Euharistii. Prevestirea vinderii precede Cinei (14, 17-21; Mt. 26, 20-25), în timp ce, după relatarea lui Luca (22, 21-23) urmează îndată după Cină. Prin prevestirea trădării se încearcă, pe de o parte, întărirea credinței ucenicilor, pentru că exista posibilitatea ca ea să se clatine în urma evenimentului neașteptat (vezi și In. 13, 19, „De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeți, când se va îndeplini, că Eu sunt”) și, pe de altă parte, sublinierea adevărului că Hristos cunoaște mai dinainte cele se vor întâmpla, fără a fi luat prin surprindere de finalul evenimentelor.

Trădătorul nu este desemnat ca persoană, ci prin declarația generală că este unul dintre comeseni, unul dintre cei care participă la masă. Acesta este înțelesul exprimării „cel ce întinge cu Mine în blid” (v. 20). Predarea Lui spre moarte, după cum explică după aceea Domnul, nu era o lucrare care folosea trădătorului, ci voii lui Dumnezeu, așa cum s-a spus în Vechiul Testament („precum este scris”). Este caracteristic faptul că folosește pentru Sine titlul hristologic de „Fiul Omului” care în mod obișnuit în Evanghelii este pus în legătură cu Pătimirea, iar în anumite împrejurări și cu slăvita Sa venire ca Judecător.

⁴²⁹ Vezi, la alegere, următoarele studii: E. Antoniadis, 'Ο χαρακτήρ τοῦ τελευταίου δείπνου του Κυρίου καὶ ὁ ἄρτος τῆς θείας Εὐχαριστίας, 1961. Τό Βιβλικόν Ἑβραϊκόν Πάσχα, 1969; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1967; N. Turner, „The Style of St. Mark's Eucharistic Words”, *JTS* 8 (1957), 108-111; S. Dockx, „Le récit du repas pascal Mark 14, 17-26”, *Biblica* 46 (1965), 445-453; F. Hahn, „Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung”, *EvTh* 27 (1967); H. Merklein, „Erwägungen zur Überlieferung der neutestamentlichen Abendmahls-traditionen”, *BZ* 21 (1977), 88-101, 235-244.

Vinderii Fiului Omului spre moarte, stabilită de Dumnezeu, i se opune pedeapsa care vine asupra „omului aceluia”, despre care nu se dau aici explicații. Trebuie însă a se nota următorul fapt: caracterizarea trădătorului ca „omul acela” creează deja distanța între el și cercul celorlalți ucenici. Cu siguranță că nici unul dintre ceilalți ucenici nu ar fi vrut să fie „omul acela”, de aceea și discută între ei, după relatarea paralelă a lui Luca, „iar ei au început să se întrebe unul pe altul cine dintre ei ar fi acela care avea să facă aceasta” (22, 23).

Centrul povestirii îl constituie însă cuvintele lui Iisus, care întemeiază Taina Sfintei Euharistii: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu” și „acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă”⁴³⁰. Forma narativă a lui Marcu („și au băut din el toți”) este formulată la Matei într-un fel care ține mai mult de celebrarea liturgică a Bisericii („beți dintru acesta toți”); desigur, trebuie să se sublinieze îndată faptul că viața liturgică a Bisericii este „spațiul” în care se transmit, se tâlcuiesc și se trăiesc cuvintele lui Iisus, în special, aici, cuvintele cu care se instituie Taina Sfintei Euharistii.⁴³¹

Caracter liturgic oficial au, de asemenea, verbele din versetul 22, „luând”, „binecuvântând”, „a frânt”, „a dat”; ele se găsesc și în istorisirea minunii înmulțirii pâinilor pe care, de altfel,

⁴³⁰ Folosim în comentariu cuvintele lui Iisus conform textului bisericesc. Ediția critică Nesle-Alland omite „φάγετε - mâncați”, care este păstrat în man. Γ, 0116, f¹³, 28, 1010, 1241 și în man. minuscule bizantine; de altfel, și ediția eclesială a Patriarhiei redă acest text cu anumite elemente care să arate că nu se regăsește așa în toate manuscrisele. De asemenea, expresia „a Legământului celui noi” este păstrată numai în A, f¹, 13, traduceri minuscule bizantine, latine și siriace, în timp ce grafia mai scurtă „τῆς διαθήκης - a Legământului”, pe care o adoptă ediția critică, este susținută de Σιν, B, C, Dc, L, Θ, Ψ, , 565; codici D și W au „τό τῆς διαθήκης - cea a legământului”. La sfârșitul frazei, man. W, f¹³ și altele foarte puține au „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν - spre iertarea păcatelor”.

⁴³¹ Relatarea paralelă a lui Luca (22, 14-20) este mai largă și prezintă semne care o leagă de și care merg până la o terminologie comună cu tradiția paulină (I Cor. 11, 23-26); vezi mai multe la J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 179 ș.u.. P. Benoit, „Le récit de la Cène dans Lc. 22, 15-20”, *Exégèse et Théologie* 1, p. 170 ș.u..

Biserica a văzut-o ca o preînchipuire a Sfintei Euharistii (vezi observațiile la 6, 34-44). Rugăciunea de mulțumire a lui Iisus, ca și frângerea și împărțirea pâinii, nu ar fi trebuit să-i impresioneze pe ucenici, deoarece cunoșteau că acestea constituiau elementele de bază ale tipicului Paștelui iudaic; ceea ce ar fi trebuit să provoace o senzație mai deosebită este interpretarea pe care o dă Iisus pâinii: „acesta este Trupul Meu”. Când, în momentele precedente ale activității lui Iisus, ei au auzit pe Învățătorul lor vorbind despre „a mânca trupul Său”, care este „pâinea vieții”, ei au socotit cuvântul acesta „tare/dur/greu” (In. 6, 32 și 60). Toată atmosfera ultimei Cine și sfințenia clipei însă nu lasă loc la întrebări și nedumeriri. Cuvintele lui Iisus sunt concise, simple și pline de sens. De altfel, evanghelistul nu descrie cu de-amănuntul seara, ci își concentrează relatarea pe aceste cuvinte ale lui Iisus.

În legătură cu aceste cuvinte constitutive ale Sfintei Euharistii, mai notăm următoarele: a) despre pâinea oferită ucenicilor nu se spune că simbolizează, ci că „aceasta este” Trupul Lui. Deci nu este vorba despre vreun simbolism sau despre o prezență mistică a lui Hristos, așa cum susțin protestanții, ci despre transformarea tainică a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, după cum susține Biserica Ortodoxă. De asemenea, în cazul paharului se subliniază că „au băut din el toți” – o propoziție clară care nu îndreptățește practica Bisericii Romano-catolice, care limitează participarea la Sângele lui Hristos numai la clerici; b) în „care pentru mulți se varsă” din versetul 24 trebuie să recunoaștem caracterul expiator și mântuitor al jertfei Robului lui Dumnezeu care pătimește (vezi Is. 53). Hristos, ca Robul care pătimește, în timp ce se îndreaptă către cruce, explică moartea Sa ca una care se săvârșește pentru păcatele lumii, „spre iertarea păcatelor” (cf. Mt. 26, 28) sau „pentru viața lumii” (cf. In. 6, 51). Caracterul expiator al morții lui Hristos este accentuat de către Biserică chiar din primele mărturisiri de credință care s-au păstrat în Noul Testament (vezi, de ex., Rom. 4, 25; I Cor. 15, 3-5; I Tim. 2, 6); în sfârșit, c) participiul prezent „ἐκχυνόμενον – care se varsă”, înseamnă că jertfa crucii este o lucrare continuă și săvârșită în chip nesângeros în Biserică.

Gândul lui Iisus este întors către Împărăția lui Dumnezeu care vine și pe care credinciosul o trăiește înlăuntrul Bisericii, fără să epuizeze înlăuntrul ei adâncul ei pururea prezent și care, în același timp, rămâne pururea. Cuvintele lui Iisus, „de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în Împărăția lui Dumnezeu” (v. 25), nu au un înțeles eshatologic neclar, ci un sens eclesiologic concret: „Cât despre aceasta, scrie Chiril al Alexandriei, El numește Împărăție a lui Dumnezeu îndreptarea cea din credință, curățirea prin botez, părtășia Duhului Sfânt și puterea închinării în Duhul. Deci ceea ce zice : „*nu voi mai gusta un astfel de Paște – [paște] care se arată în chip tipologic prin mâncarea cea văzută – până nu se va împlini Împărăția lui Dumnezeu*” este a timpului de față, după care [timp] Împărăția lui se binevestește [că va veni]”. Sfântul Ioan Gură de Aur socotește că aceste cuvinte ale lui Iisus s-au împlinit după Învierea Lui, când a mâncat cu ucenicii Săi: „Nu voi mai bea...Căci, deoarece prin acestea a amintit despre Pătimire și Cruce, iarăși aduce vorba și despre Înviere, amintind Împărăția la mijloc și numind prin aceasta Învierea Sa... *Până când nu-l voi bea din nou cu voi*, [o spune] vouă mărturisindu-vă: Căci voi Mă veți vedea înviind”. De asemenea, și Teofilact scrie: „Nu voi mai bea din acest vin, zice, până la Înviere. Căci numește învierea Împărăție, ca unul care va împărăți atunci peste moarte. Deci, după Înviere a mâncat și a băut cu ucenicii”. Din cele scrise de Chiril despre Împărăție (curățire prin botez, părtășie a Duhului Sfânt, închinare în Duh) și din referirile lui Hrisostom și Teofilact la Înviere, e clar că ei au în vedere realitatea Bisericii, realitate în care credinciosul deja trăiește bunătățile Împărăției ce va să vină. Deja pe când aceste relatări ale evangheliștilor se scriau, Taina Sfintei Euharistii constituia centrul vieții Bisericii și cei credincioși, prin participarea lor la aceasta, „vesteau” moartea Domnului și așteptau slăvita Sa venire.

O discuție largă se duce în cercetarea actuală despre timpul în care a avut loc Cina cea de Taină și despre caracterul pascal sau nepascal al acesteia. Nu trebuie însă să legăm în chip direct

cele două laturi ale temei, deoarece caracterul ei pascal nu depinde de vremea în care a avut loc, ci de sensul pe care l-a dat Iisus cinei. Să cercetăm așadar, pentru început, dacă ultima cină a lui Iisus împreună cu ucenicii Săi a fost una pascală. Pentru căutarea răspunsului la această întrebare este neapărat necesar să dăm o scurtă descriere a ritualului cinei pascale iudaice⁴³².

Cina pascală se săvârșea o dată pe an, ca împlinire a poruncii lui Dumnezeu pe care o aflăm în cartea Ieșirii 12, 14: „Și să fie ziua aceasta de pomenire vouă și să prăznuiți această sărbătoare Domnului în toate neamurile voastre”. În timpul prăznuirii, care avea loc în Ierusalim, cu participarea a cel puțin zece persoane, tatăl familiei binecuvânta primul pahar, rostind fraza: „Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel ce ai zidit rodul viței”; după sorbirea paharului și mâncarea de ierburi amare, pe care le înmuiau în zeamă de fructe (de obicei de smochine, de mere, de stafide cu condimente și oțet) urma, din partea celui care era al doilea la celebrare, după capul familiei, explicarea celor săvârșite și a provenienței mâncărilor folosite (a mielului, a ierburilor amare, a azimelor etc.) membrilor mai tineri ai familiei și se sublinia faptul că prin acestea se făcea pomenire (aducere aminte) a eliberării din Egipt. După așa-numitul „micul alliluia” (Ps. 113 și 114) și gustarea din vin pentru a doua oară, avea loc masa principală, adică mâncarea mielului fript. Urma al treilea pahar, numit „paharul binecuvântării”, care era urmat de o rugăciune de mulțumire, de cântarea psalmilor 115 și 118 („marele alliluia”) și ceremonia se termina pe la miezul nopții. În textele iudaice se vorbește și despre al patrulea pahar, însă nu cunoaștem dacă acesta se mai practica în vremurile Noului Testament. Dat fiind faptul că în versetul 26 (Mt. 26, 30) se spune: „Și după ce au cântat cântări de laudă au ieșit...”, trebuie mai degrabă să concludem că ceremonia pascală se termina odată cu psalmodia.

Caracterul fragmentar și teologic al relatării noastre evanghelice nu ne permite formularea cu ușurință a unei concluzii în legătură cu caracterul cinei descrise. Astfel, de exemplu, nu se

vorbește în relatare despre miel, despre ierburi amare, etc. Paralel însă, structura grupului, folosirea vinului, binecuvântarea paharului (două pahare, după relatarea lui Luca, unul la început și altul „după ce au cinat”), cântarea de psalmi, cuvintele lui Hristos care au însoțit băutura vinului și mâncarea pâinii și, în sfârșit, caracterizarea categorică de „Paște” („să mănânc Paștile”, „la tine voiesc să mănânc Paștile cu ucenicii Mei”, „au pregătit Paștile”) făcută de evangheliștii sinoptici, toate acestea ne duc cu gândul la faptul că această cină a fost una pascală. Faptul că nu se vorbește de către evangheliști despre miel, este explicat de mulți astfel: locul mielului l-a luat Însuși Iisus Hristos, Care trebuia peste puțin să fie dat spre junghiere, „mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii”. Însă, cu tot caracterul pascal al Cinei, pe care îl acceptăm și noi, îndeosebi pentru caracterizarea ei ca pascală de către evangheliștii sinoptici, din cercetarea comparativă a relatărilor tuturor evangheliștilor se ridică problema timpului în care acesta a avut loc. Vom purcede îndată la cercetarea problemei timpului, cercetând împreună, desigur, și informațiile legate de la evanghelistul Ioan.

În timp ce după evangheliștii sinoptici se dă impresia că ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi are loc odată cu cea iudaică, iar răstignirea cade în ziua praznicului, din relatarea celui de-al patrulea evanghelist se trage concluzia că Paștile iudaic a căzut în ziua următoare răstignirii, în timpul înjunghierii mielului la Templu și, prin urmare, ultima cină a lui Hristos a avut loc cu o zi înainte de cina pascală iudaică. Nu vom adăuga aici argumentele exegeților care susțin cronologia sinopticilor sau a lui Ioan, dat fiind faptul că multe lucrări de specialitate abordează tema.⁴³³ De vreme ce am expus punctul

⁴³³ Dintre lucrările grecești, vezi B. Katsabenakis, „Τό χρονολογικόν ζήτημα τῆς τελέσεως τοῦ Μ. Δείπνου” *Ἐκκλησία* 32(1955), p. 103-105; At. Teoharis, „Το χρονολογικό πρόβλημα τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου ὑπὸ τὸ φῶς ἀρχαίων τινῶν μαρτυριῶν καὶ τῆς συγχρόνου ἐρευνῆς” *ΔΒΜ* 1(1971), p. 34-51.

⁴³² Vezi D. Diokos, op. cit. și J. Jeremias, idem, p. 79-81.

de vedere al Bisericii Ortodoxe, care este ecoul celebrării ei liturgice, vom încerca să discutăm justificarea teologică pentru cele ce scriu evangheliștii, sau mai degrabă fac aluzii, despre timpul Cinei celei de Taină, cum este numită de obicei în tradiția noastră liturgică ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi.

Tradiția liturgică și teologică ortodoxă susține cronologia ioaneică a Cinei, adică susține că aceasta a avut loc în ajunul Paștelui iudaic, de aceea Biserica Ortodoxă folosește pentru săvârșirea Tainei Sfintei Euharistii pâine dospită. Izolată (solitară) și paradoxală pare părerea Sf. Ioan Hrisostom, după care Iisus a ținut data corectă a cinei pascale, iar iudeii au amânat cu o zi pe cea a lor, pentru că erau ocupați cu prinderea lui Iisus. Locurile principale ale evanghelistului Ioan, de unde se vede clar că Paștele iudaic se prăznuia în ziua imediat următoare răstignirii sunt acestea: a) 13, 27, 29: „Deci Iisus i-a zis: Ceea ce faci, fă mai curând... căci unii socoteau, deoarece Iuda avea punga, că lui îi zice Iisus: Cumpără cele de care avem trebuință la sărbătoare, sau [că îi zicea] să dea ceva săracilor”. b) 18, 28: Deci L-au adus pe Iisus de la Caiafa la pretoriu; și era dimineață. Și ei n-au intrat în pretoriu, ca să nu se spurce, ci să mănânce Paștile”; c) 19, 31: „Deci iudeii, fiindcă era vineri, ca să nu rămână trupurile sâmbăta pe cruce, căci era mare ziua sâmbetei aceleia, au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierile picioarelor și să-i ridice”.

Se pot însă nota și în tradiția sinoptică câteva informații de amănunt care sunt într-un tot de acord cu cronologia ioaneică. Acestea sunt următoarele: a) e greu de susținut faptul că judecata și procesele legate de răstignire au avut loc în ziua Paștilor; b) era interzisă purtarea de arme în ziua praznicului⁴³⁴; c) informația despre Simon Cirineul, că se întorcea de la câmp în ceasul în care Iisus mergea spre Golgota (15, 21; Mt. 27, 32; Lc. 23, 26), dă mărturie că ziua aceea nu era de sărbătoare, ș.a.. S-ar mai putea adăuga și faptul că cronologia ultimei cine a lui Hristos cu ucenicii Săi este reflectată și în iconografia ortodoxă: în reprezentările Cinei celei de Taină nu se înfățișează un miel pe masă (așa cum, de ex., se întâmplă în reprezentările apusene),

⁴³⁴ Vezi însă informațiile pasajelor: 14, 47; Mt. 26, 51; Lc. 22, 49-50.

ci pește, lucru care, desigur, are și un simbolism teologic mai adânc⁴³⁵. Dincolo de argumentele pentru timpul în care a avut loc Cina cea de Taină, trebuie să notăm și accentuarea teologică deosebită a evenimentului, atât la Ioan cât și la sinoptici: în relatarea evanghelistului Ioan se evidențiază faptul că mielul „cel ce ridică păcatul lumii” se jertfește pe cruce exact în clipa în care se jertfeau în templu mieii destinați cinei pascale. Sinopticii, descriind fie și concis cina lui Iisus, a Celui ce mergea spre Pătimire, ca o cină pascală, vor să sublinieze înlocuirea vechii închinări cu cea nouă, în Hristos, încheierea „noului Legământ” prin sângele lui Hristos; în momentul în care poporul iudeu prăznuiește eliberarea din robia Egiptului, Hristos săvârșește Paștile cel adevărat și constituie noul popor al lui Dumnezeu, Biserica, prin instaurarea Tainei Sfintei Euharistii și prin predarea Sa de bună voie la moarte.

Rămâne următoarea întrebare pe care o pun interpreții mai vechi și mai noi: A fost Iuda prezent la ultima cină a lui Hristos cu ucenicii Săi? Câțiva interpreți, neputând să înțeleagă că la predarea Tainei Sfintei Euharistii era posibil să se afle acolo și trădătorul, presupun că Iuda a plecat în timpul cinei, înainte de înființarea Tainei și, prin urmare, nu s-a împărtășit de Trupul și Sângele lui Hristos.⁴³⁶

Întrebarea dacă Iuda a luat parte la cină nu s-ar putea pune având la bază relatarea lui Luca, deoarece în aceasta, povestirea vânzării urmează imediat după cuvintele constitutive ale Sfintei Euharistii, lucru care presupune faptul că Iuda a fost prezent pe toată durata cinei. Problema apare la relatările lui Marcu și Matei, conform cărora prevestirea vânzării precede cinei, precum și la relatarea lui Ioan, în care nu sunt redată cuvintele care întemeiază Taina, ci se spune că Iisus l-a arătat pe trădător după întrebarea ucenicului cel iubit, prin aceea că i-a dat pâine;

⁴³⁵ Vezi K. Kalokyris, *Η Ζωγραφική της Ὁρθοδοξίας*, 1972, p. 146-147.

⁴³⁶ Damalas, Schmid, Huby, ș.a..

după care, evanghelistul notează: „Deci după ce a luat acela bucătica de pâine, a ieșit numaidecât. Și era noapte.” (In. 13, 30).

Afară de relatarea lui Ioan, însă, după care Iuda pleacă înainte de cuvintele de rămas bun ale lui Iisus, la primii trei evangheliști nu se vorbește nicăieri despre plecarea lui Iuda, nici chiar la Marcu și Matei, după care prevestirea vânzării precede Cinei. Se poate rămâne cu impresia că Iuda participă normal la Cină, iar informația clară a lui Luca, „Dar, iată, mâna celui ce Mă vinde este cu Mine la masă.” (22, 21), nu lasă loc la nici o îndoială. De altfel, după rânduilele iudaice despre cina pascală, nu era permisă schimbarea componenței grupului celor care participau la cină după începerea ei.

Este, deci, mai normal să acceptăm că Iuda a părăsit pe Iisus și pe ceilalți ucenici fie îndată după cină, fie după puțin timp și, desigur, după îndemnul lui Iisus: „Ceea ce faci, fă mai curând” (In. 13, 27). Totuși, plecarea lui Iuda, după Evanghelia a patra, nu este posibil să se fi întâmplat înainte de cină, din moment ce înainte de plecare evanghelistul se referă la înmuierea pâinii și oferirea ei de către Iisus lui Iuda, când toți ceilalți se aflau la masă. Pe scurt, se dă impresia că Iuda pleacă în timpul cinei; însă pentru faptul că Ioan nu transmite cuvintele lui Iisus care întemeiază Taina, nu suntem în măsură să cunoaștem dacă Iuda a plecat înainte sau după acestea.

Sinopticii nu se referă la plecarea lui Iuda înainte de cină sau îndată după aceasta; astfel, mai degrabă, ei presupun că aceasta s-a întâmplat după plecarea lui Iisus cu ucenicii la Muntele Măslinilor. De altfel, e cu neputință, după prevestirea vânzării (și după răspunsul direct către Iuda că el este trădătorul, cf. Mt. 26, 25), ca Iuda să plece imediat fără să producă indignarea și reținerea sa cu forța de către ceilalți ucenici. O astfel de plecare i-ar fi impresionat într-un anumit fel pe ucenici și această impresie ar fi notat-o evangheliștii. Dar pentru că evangheliștii îl arată iarăși pe Iuda, ei presupun mai degrabă că a plecat după ieșirea tuturor ucenicilor cu Iisus din foisorul unde a avut loc Cina cea de Taină.

Părinții interpreți socotesc de la sine înțeleasă participarea lui Iuda la ultima cină și îl caracterizează ca vrednic de osândă pentru motivul că s-a făcut părtaș mâncării și nu s-a rușinat

(Teofilact), sau spun că numai pentru că era „rău negustor” l-a primit Domnul ca „părtaș la masa sa” (ὁμοτραπέζων) (Hrisostom) și nu l-a lipsit de „împărtășirea cu Pâinea și cu Paharul”, astfel încât și vânzătorul „s-a împărtășit de viața veșnică” (Hrisostom). Prin toate acestea, Părinții interpreți accentuează, pe de o parte bunătatea Domnului, care a primit ca „părtaș al mesei Sale” pe cel nu peste mult timp va fi vânzătorul Lui, iar pe de alta, „răutatea și nerekunoștința vânzătorului” (Teofilact). Exact această părere se reflectă și în iconografia Săptămânii Mari.⁴³⁷

7.5. Ieșirea la Muntele Măslinilor și prevestirea lepădării lui Petru (14, 27-31)

Mt. 26, 31-35; Lc. 22, 31-34,39

²⁷Și le-a zis Iisus: Toți vă veți sminti, că scris este: „Bate-voi păstorul și se vor risipi oile”. ²⁸Dar după învierea Mea, voi merge mai înainte de voi în Galileea. ²⁹Iar Petru l-a zis: Chiar dacă toți se vor sminti întru Tine, totuși eu nu. ³⁰Și i-a zis Iisus: Adevărat grăiesc ție: Că tu astăzi, în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta de două ori cocoșul, de trei ori te vei lepăda de Mine. ³¹El însă spunea mai stăruitor: Și de-ar fi să mor cu Tine, nu Te voi tăgădui. Și tot așa ziceau toți.

În timp ce sfântul evanghelist Luca păstrează o discuție amplă a lui Iisus cu ucenicii îndată după predarea Tainei Sfintei Euharistii (22, 21-38; vezi și In. 14-17), Marcu istorisește imediat ieșirea la Muntele Măslinilor (14, 26; vezi și Mt. 26, 30)⁴³⁸. După

⁴³⁷ Din multe imne ale Săptămânii Mari, vezi mai ales sedelnele din seara Joi Mari: „În ce chip a lucrat Iuda, trădătorul? Nu s-a despărțit de ceata apostolilor? Nu cu aceia sezând la cină, pe Tine, stăpânul mesei Te-a părăsit?...” și „O, cum Iuda ... a cinat împreună în chip înșelător, vicleanul și nedreptul...”, ș.a..

⁴³⁸ Vezi M. Wilcox, „The Denial-Sequence in Mark 14, 26-31. 66-72”, NTS 17 (1970/71), p. 426-436; T. Lorenzen, „Ist der Auferstandene in Galiläa erschienen?”, ZNW 64 (1973), p. 209-221; R. Pesch, „Die Verleugnung des Petrus”, Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg, 1974, p. 42-62.

aceasta, Iisus vorbește mai dinainte despre smintirea (scandalizarea) ucenicilor „în noaptea aceasta”, referindu-se la pasajul din Zah. 13, 7 („bate-voi păstorul și se vor risipi oile”) și prevestind întreita lepădare a lui Petru. Cu toate acestea, centrul de greutate al versetelor 27-28 nu se află pe risipirea ucenicilor – cu punctul cel mai înalt în lepădarea lui Petru – ci pe readunarea ucenicilor în Galileea („Dar după învierea Mea, voi merge mai înainte de voi în Galileea”). Moartea lui Hristos, de altminteri, este tâlcuită și de evanghelistul Ioan (11, 52) ca un fapt care contribuie la adunarea celor risipiți, adică la constituirea Bisericii.

Despre ispita pe care ucenicii o vor trece și de care se vor sminti se vorbește în versetul 38, unde este adăugat și îndemnul lui Iisus făcut acelor, de a priveghea și de a se ruga, ca să biruiască ispita. Aici (v. 29-31) Iisus, răspunzând la manifestările spontane și promisiunile lui Petru că nu va fi și el părtaș la sminteală („totuși eu nu”), îi vorbește despre întreita sa lepădare care se va întâmpla „astăzi, în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta cocoșul”. Cât despre amănuntul păstrat numai de Marcu, despre cântarea cocoșului de trei ori, Sf. Ioan Hrisostom îl explică ca venind din amintirea învățătorului său, Petru. Lepădarea lui Petru, ca și pocăința lui, au constituit o experiență cumplită nu numai pentru el însuși, ci și pentru întreaga Biserică; adresându-se ei, evangheliștii subliniază acest fapt cutremurător ca să păzească pe creștini de posibilele lepădări sau clătinări în condiții de prigoane grele. Exemplul lui Petru arată că nu e de ajuns încrederea în sine în momentul ispitei, ci se impune chemarea spijinului dumnezeiesc. Sf. Ioan Hrisostom compară lepădarea lui Petru cu trădarea lui Iuda și observă că „din acestea învățăm o mare învățătură, că nu ajunge voința omului, dacă nu se dă aplecarea cea de sus spre desfătare;” și iarăși că „nimic nu câștigăm din aplecarea cea de sus, dacă nu e voință [din partea omului].” (vezi p. 453)

În ce constă mai exact „sminteala” ucenicilor („ispita” din următoarea relatare)? Dacă avem în vedere împotrivirea lui Satana față de lucrarea lui Mesia, este rezonabil să presupunem că ispita constă în prezentarea îndoielilor către ucenici, legate de întrebarea dacă Învățătorul lor, Cel ce merge către necinste și

pățimire, este cu adevărat Mesia. Chiar cu puțin mai înainte de istorisirea Pățimirii, evangheliștii ne informează (vezi 10, 35-40; Mt. 20-28) că ucenicii își alimentează nădejdea despre iminenta dominare cu putere a împărăției lui Mesia. Cum e cu putință ca acest Mesia puternic să sufere pătimire? Nu cumva nu este el adevăratul Mesia? Această îndoială încearcă să o sădească satana în ucenici pe toată durata activității lui Iisus, folosind ca instrument pe iudeii care se îndoiesc public de mesianitatea lui Iisus sau care explică greșit minunile Sale sau, prin diferite întrebări adresate atât ucenicilor cât și lui Mesia, pe Care, după relatarea ispitirilor (Lc. 4, 1-13; Mt. 4, 1-11), satana îl ispitește să evite calea ascultării și a pătimirii și să meargă spre gândul unei ușoare impuneri a Sa peste popor ca și conducător lumesc.

Cu adevărat ispitirea aceasta este serioasă, de aceea și Iisus „s-a rugat” (Lc. 22, 32) Tatălui. Din Evanghelia lui Ioan (cap. 17) ne este cunoscut, de altfel, faptul că Iisus, cu puțin mai înainte de Pățimirea Sa, S-a rugat Tatălui pentru ucenicii Săi.

7.6. Rugăciunea lui Iisus în Ghetsimani și prinderea Lui (14, 32-52)

Mt. 26, 36-56; Lc. 22, 39-53.

³²Și au venit la un loc al cărui nume este Ghetsimani, și acolo a zis către ucenicii Săi: *Sedeți aici până ce Mă voi ruga.* ³³Și a luat cu El pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și a început a Se tulbura și a Se mâhni. ³⁴Și le-a zis lor: *Întristat este sufletul Meu până la moarte. Rămâneți aici și privegeheați.* ³⁵Și mergând puțin mai înainte, a căzut cu fața la pământ și Se ruga, ca, de este cu putință, să treacă de la El ceasul (acesta). ³⁶Și zicea: *Avva Părinte, toate sunt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu.* ³⁷Și a venit și i-a găsit dormind și a zis lui Petru: *Simone, dormi? N-ai avut tărie ca să veghezi un ceas?* ³⁸*Priveghează și vă rugați, ca să nu intrați în ispită. Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios.* ³⁹Și iarăși mergând, s-a rugat, același cuvânt zicând. ⁴⁰Și iarăși venind, i-a găsit dormind, căci ochii lor erau îngreuiți și nu știau ce să-I răspundă. ⁴¹Și a venit a treia oară și le-a zis: *Dormiți de acum și vă odihniți! E gata! A sosit ceasul. Iată Fiul*

Omului este dat în mâinile păcătoșilor. ⁴²Sculați-vă să mergem. Iată, cel ce M-a vândut s-a apropiat. ⁴³Și îndată, încă vorbind El, a venit Iuda Iscarioteanul, unul din cei doisprezece, și cu el mulțime cu săbii și cu ciomege, de la arhierei, de la cărturari și de la bătrâni. ⁴⁴Iar vânzătorul le dăduse semn, zicând: Pe care-L voi săruta, Acela este. Prindeți-L și duceți-L cu pază. ⁴⁵Și venind îndată și apropiindu-se de El, a zis Lui: Învățătorule! Și L-a sărutat. ⁴⁶Iar ei au pus mâna pe El și L-au prins. ⁴⁷Unul din cei ce stăteau pe lângă El, scoțând sabia, a lovit pe sluga arhiereului și i-a tăiat urechea. ⁴⁸Și răspunzând, Iisus le-a zis: Ca la un tâlhar ați ieșit cu săbii și cu toiege, ca să Mă prindeți. ⁴⁹În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, și nu M-ați prins. Dar acestea sunt ca să se împlinescă Scripturile. ⁵⁰Și, lăsându-L, au fugit toți. ⁵¹Iar un tânăr mergea după El, înfășurat într-o pânzătură, pe trupul gol, și au pus mâna pe el. ⁵²El însă, smulgându-se din pânzătură, a fugit gol. ⁵³Și au dus pe Iisus la arhiereu și s-au adunat acolo toți arhiereii și bătrânii și cărturarii.

Relatarea lui Marcu⁴³⁹ coincide, în linii generale, cu relatarea paralelă a lui Matei (26, 36-56), având în plus următoarele elemente: a) în rugăciunea Sa, Iisus folosește alocuțiunea aramaică „abba” (14, 36), fără a-și introduce cererea sa prin „dacă este posibil” (ca în Mt. 26, 39), ci prin certitudinea „toate sunt cu putință Ție” și, în sfârșit, folosind cuvântul „ὥρα – ceasul”, cuvânt care amintește de al patrulea evanghelist; b) reproșul lui

⁴³⁹ Vezi următoarea bibliografie: M. Rostovtzeff, „Οὗς δεξιὸν ἀποτέμνειν” ZNW 33 (1934), p. 196-199; K. G. Huhn, „Jesu in Gethsemane”, *EvTh* 12 (1952/53), p. 260-285; Mc Casland, „Abba, Father”, *JBL* 72 (1953), p. 79-91; N. Kreiger, „Der Knecht des Hohen Priesters”, *NT* 2 (1957), p. 73-74; J. Dove, „Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane”, *Studia Evangelica* (1959), p. 458-480; J. Héring, „Zwei exegetische Probleme in der Perikope von Jesus in Gethsemane”, *Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann*, 1962, p. 64-69; T. Boman, „Der Gebetskampf Jesu”, *NTS* 10 (1913/64), p. 261-273; P. S. Barbour, „Gethsemane in the Tradition of the Passion”, *NTS* 16 (1969/70), p. 231-251; A. Vanhoye, „La fuit du Jeune homme nu (Mc 15, 51-52)”, *Biblica* 52 (1971), p. 401-406; W. H. Kelber, „Mark 14, 32-42: Gethsemane”, *ZNW* 63 (1972), p. 166-187; G. Schneider, „Die Verhaftung Jesu”, *ZNW* 63 (1972), p. 188-209; W. Mohn, „Gethsemane (Mk 14, 32-42)”, *ZNW* 64 (1973), p. 194-208.

Iisus pentru somnul ucenicilor după revenirea de la întâia rugăciune se îndreaptă în special către Petru, la persoana a II-a („nu ai avut tărie...” vezi și Mt. 26, 40: „n-ați putut”); este, desigur, caracteristic faptul că, în timp ce în relatarea sa, evanghelistul folosește numirea de Petru, în cuvintele lui Iisus pe cale le înșiruie păstrează numirea de Simon („a zis lui Petru: Simone, dormi?”; vezi și Lc. 22, 31: „Simone, Simone...”). Aceasta se datorează probabil faptului că evanghelistul folosește numirea deja consacrată a ucenicului, în timp ce, în cuvintele lui Iisus, el se face ecoul numirii de mai-nainte pe care o folosea Iisus pentru a insinua că ucenicul acesta nu s-a făcut încă piatră (πέτρος) a credinței; c) evanghelistul păstrează impasul ucenicilor după a doua exprimare a reproșului lui Iisus pentru somnul lor („nu știau ce să-i răspundă”); d) după a treia rugăciune a lui Iisus, evanghelistul dă cuvintele Lui către ucenici, „E gata! A sosit ceasul...” (14, 41), pentru care s-au dat mai multe explicații; în sfârșit, e) păstrează episodul tânărului înfășurat în cearșaf, care urmărea scena arestării din Ghetsimani (14, 51-52).

La întrebarea de ce Matei omite cele cinci puncte de mai sus, se poate răspunde astfel: pe ultimele trei poate le-a socotit că nu prezintă interes pentru cititorii Evangheliei sale; la primul punct el înlocuiește pe „abba” cu „Părintele meu”, iar la punctul doi se poate presupune că Marcu păstrează o tradiție mai veche, în care Petru joacă un rol principal, fie pozitiv, fie negativ. În orice caz, cercetarea comparativă a relatării noastre făcută de către cei trei sinoptici, cu toate informațiile pe care le păstrează fiecare dintre cei trei, arată, pe de o parte, cât de încălțată este așa-numita problemă sinoptică și, pe de alta, cât de precare sunt generalizările diferitelor teorii (mai vechi sau mai noi), care nu sunt totdeauna în acord și la relatările luate separat, cu atât mai mult în cazul nostru, unde atât relatarea lui Matei cât, mai ales, cea a lui Luca, păstrează mai multe informații pe care le vom enumera în continuare, fără să intrăm în analize de amănunt.

Matei redă dialogul dintre Iisus și Iuda („Bucură-te, Învățătorule!” – „Prietene, pentru ce ai venit”) și îndemnul de a nu se opune, adresat ucenicului care a scos sabia. Luca prezintă un număr important de adăugiri sau omisiuni: lipsește numirea de

Ghetsimani, nu se vorbește despre trei ucenici ci despre toți ucenicii; Iisus se roagă o singură dată (nu de trei ori); zbuciumul din timpul rugăciunii este descris în culori puternice și dramatice („și sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge”) și ne vorbește și despre arătarea îngerului pentru întărirea lui Iisus; somnul ucenicilor este explicat ca datorându-se întristării lor; Iisus nu reclamă ucenicilor lipsa lor de sprijin, ci îi îndeamnă și îi întărește; Iisus zice către Iuda cuvintele: „cu sărutare vinzi pe Fiul Omului?”; este remarcat faptul că urechea robului pe care a tăiat-o ucenicul este cea dreaptă, despre care se dă și informația că a fost vindecată de către Iisus; cei ce au venit să-l prindă pe Iisus sunt identificați ca fiind „arhierii și căpeteniile templului și bătrânii”; lor le adresează Iisus cuvintele: „acesta este ceasul vostru și stăpânirea întunericului”. Este vădit că Luca folosește, pe lângă ceilalți doi sinoptici, și o sursă aparte care, în general, este caracterizată ca sursa L și care noi socotim că se identifică cu tradiția Bisericii, după toată probabilitatea a Celei din Efes, precum putem să constatăm din multe asemănări pe care le prezintă relatarea lui Luca cu cea a lui Ioan (18, 1-12).

Se pare că discuția din versetele 26-31 a avut loc în timp ce Iisus împreună cu ceilalți ucenici mergeau spre Ghetsimani, așezare („grădină” după In. 18, 1,26) pe Muntele Măslinilor, care înseamnă: teasc de ulei (instalație pentru fabricarea uleiului). Zbuciumul lui Iisus înaintea celor trei ucenici – Petru, Iacov și Ioan – pe care i-a luat cu El și a mers mai departe, este descris cu cuvintele Psalmului 41, 6: „Întristat este sufletul Meu până la moarte”⁴⁴⁰. „Până la moarte” exprimă intensitatea zbuciumului care culminează – în informația lui Lc. 22, 44 – cu sudoarea „ca picături de sânge”. Chiril al Alexandriei pune întristarea lui Iisus pe seama nivelului scăzut [de religiozitate] la care ajunsese poporul israelit. Părinții Bisericii recunosc atât aici cât și în Lc.

⁴⁴⁰ Pasajul din psalmi, fără a fi adăugat ca citat din Scriptură, este folosit de către evanghelist (vezi și Mt. 26, 38) pentru descrierea agoniei lui Iisus; poate că prin acest verset din psalm evanghelistul vrea să arate că această agonie a lui Iisus este provăzută de Vechiul Testament; vezi A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, p. 49-50; Th. Boman, „Der Gebetskampf Jesu”, p. 261-73.

22, 44 învățătura despre firea omenească a lui Hristos, învățătură pe care o folosesc înfruntându-i pe eretici, în principal pe docheți. Confirmarea acestei învățături, ei o află și în conținutul rugăciunii lui Iisus: „Avva, Părinte, toate sunt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu” (v. 36). Scribe, de exemplu, Teofilact: „Și dorește viața și Acesta ca un om, și se roagă să treacă paharul; căci omul este iubitor de viață; prin acestea se înfruntă ereziile care zic că s-a întrupat după închipuire (fantezie)”⁴⁴¹. Credem că accentul central se află pe partea a doua a rugăciunii, adică pe acceptarea voinței lui Dumnezeu Tatăl. Dacă evangheliștii păstrează rugăciunea lui Iisus în Ghetsimani (și mai ales Marcu și Matei de trei ori) scopul lor nu este acela de a spune că a ezitat pentru o clipă ca un om (Părinții folosesc acest element ca să înfrunte problemele lor), ci să spună că a acceptat până la sfârșit voia lui Dumnezeu ca un Fiu ascultător, ca un rob care pătimește. Așa cum corect observă Dionisie al Alexandriei: „dacă voiești” (din Lc. 22, 42) este ascultare și îngăduință și nu arată necunoștință, nici frică.”

După rugăciunea intensă, Iisus se întoarce la ucenicii, evident la cei trei, așa cum rezultă din faptul că se adresează către Petru (v. 37), și îi îndeamnă la priveghere și rugăciune pentru a scăpa de „ispită” (despre aceasta vezi explicațiile de la v. 26-28) și la înfrângerea slăbiciunii și a neputinței „trupului”, pentru că „duhul este osârduitor, dar trupul neputincios” (v. 38). Este singura împrejurare în care întâlnim, în Evanghelia lui Marcu, antiteza „duh-trup/carne”, însă trebuie îndată să observăm că nu este vorba despre opoziția a două principii în sens filosofic, platonice, ci despre lupta morală și eshatologică dinlăuntrul omului.

⁴⁴¹ Aceeași erminie o au și Dionisie al Alexandriei, Hrisostom, Teodorit. Teofilact, în afară de erminia antidochetistă, adaugă și o alta, conform căreia Iisus pătimește cu scopul de a-l înșela pe diavol, dându-i acestuia impresia că este numai om: „dar și ca să ducă în eroare pe diavolul, să creadă că este un om simplu, ca astfel să-L omoare și în felul acesta el (diavolul) să fie zdrobit”

Iisus repetă rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl pentru a doua și a treia oară (v. 39 și 41) și apoi spune cuvintele „E gata! A sosit ceasul...” (v. 41), cuvinte pe care exegeții le-au explicat în diferite moduri. Greutatea înțelegerii verbului „ἀπέχει” s-a făcut simțită încă din timpurile mai vechi, așa cum se vede din tradiția manuscrisă, în care apar următoarele schimbări: “E gata sfârșitul! A venit ceasul!”, “e gata sfârșitul și a venit ceasul”, “e gata sfârșitul! Iată, a venit ceasul!”, “adest finis”, “consummatus est finis”, “a venit ceasul, s-a apropiat sfârșitul”, “a venit ceasul”, “ἐπέστη τὸ τέλος, ἦλθεν ἡ ὥρα”⁴⁴². Grafia (scrierea – receptarea) textului Bisericii și al edițiilor critice ἀπέχει, ἦλθεν ἡ ὥρα se întemeiază pe cele mai multe și mai vechi manuscrise.⁴⁴³

Cele mai importante dintre erminiile care s-au dat acestui cuvânt din versetul 41 sunt următoarele: a) ἀπέχει este legat de somnul ucenicilor, către care Iisus zice: „ajunge, a venit ceasul să fiu prins, sculați-vă”⁴⁴⁴; b) verbul despre care vorbim este legat de Iuda: „în timp ce voi dormiți, acela mă va vinde. A venit ceasul Meu”. Susținătorii acestei erminii aduc mărturie pasajul Filimon 15, unde ἀπέχει are sensul de a primi/a prelua/a lua ceva de la cineva și este folosit pentru persoane⁴⁴⁵; c) la verb trebuie să se adauge semnul întrebării și să fie înțeles ca subiect – sfârșitul – „este departe sfârșitul? (nu, a venit ceasul)”⁴⁴⁶; d) este vorba de o redare greșită a prototipului aramaic, care era: „sfârșitul și ceasul ne apasă”⁴⁴⁷; e) verbul provine din terminologia comercială și înseamnă „a achita/a plăti/ a lichida”. Sensul propoziției este că Iisus adevărește acceptarea timpului despre care mai înainte rugase pe Tatăl (v. 35)⁴⁴⁸; f) dat fiind

⁴⁴² Această ultimă grafie este o propunere-corectură a lui Al. Pallis; pentru celelalte grafii, vezi *apparatus criticus* al edițiilor critice.

⁴⁴³ Σιν, A, B, C, Colecțiile bizantine, Vulgata, etc..

⁴⁴⁴ Damalas, Trembelas, Grundmann și P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur*, p. 22 ș.u..

⁴⁴⁵ Vezi și G. H. Boobyer, „ἀπέχει in Mark 14, 41” *NTS* 2 (1955-56), p. 47-48.

⁴⁴⁶ Taylor și alții. Este clară preferința susținătorilor acestei interpretări pentru grafia codicelui D: „ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἦλθεν ἡ ὥρα”.

⁴⁴⁷ M. Black, *An aramaic Approach to the Gospel and Acts*, p. 225-226.

⁴⁴⁸ E. Linnemann, *op. cit.*, p. 26.

faptul că Matei preia toată relatarea lui Marcu 41, 32-42 cu foarte mici schimbări, unii susțin că ἀπέχει nu a existat în textul lui Marcu și este limba care mai târziu a intrat în text.⁴⁴⁹

Socotim că verbul ἀπέχει trebuie să fie legat de faptul că sfârșitul se apropie, că vine „ceasul” pe care nu îl determină iudeii, ci voia și iubirea lui Dumnezeu. Astfel, versetul nostru este, într-un anume fel, paralel cu Lc. 2, 37, „căci cele despre Mine au ajuns la sfârșit”. Mai concret, Zigaben tălmăcește: „sunt gata cele despre Mine, au ajuns să aibă sfârșit”.

În timp ce Iisus adresează aceste cuvinte ucenicilor, vine Iuda, „unul din cei doisprezece”, urmat de „mulțime”, și sărută pe Învățătorul. Sărutul în sine nu are o răutate deosebită, deoarece constituie salutarea obișnuită pe care ucenicul o da învățătorului. Aici însă este un semn mai dinainte stabilit (semn - σύσημον) de recunoaștere a lui Iisus.⁴⁵⁰

În clipa în care Iisus este prins, unul dintre ucenicii Săi (Petru, după informația lui In. 18, 10), atacă pe sluga arhiereului cu „sabia/cuțitul”⁴⁵¹ și îi taie urechea (dreaptă, după Luca). Este posibilă părerea lui Trembelas, că acest rob conducea acțiunea de prindere a lui Iisus, dar faptul că era „comandantul poliției orașului Ierusalim”⁴⁵² sau că prin aceasta se înțelege

⁴⁴⁹ Vezi comentariul lui Lohmeyer, la pasaj.

⁴⁵⁰ Problematică este fraza pe care, conform Evangheliei lui Matei, Iisus o adresează lui Iuda: „ἐταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει” (conform textului bisericesc: „ἐφ' ὃ πάρει”). Nu este vorba despre o întrebare, așa cum susține Rehkopf: „prietene, pentru aceasta ai venit?” (vezi legat de aceasta articolul său din *ZNW* 52 [1961], p. 109-115), ci despre un ordin: „scopul pentru care ai venit, să se realizeze” (Damalas, Grundmann, Benoit, *op. cit.* 51, W. Eltester, „Freund wozu du gekommen bist”, *Neotestamentica et Patristica. Festschrift Cullmann*, 1962, p. 70-91). Epigramatic, Hrisostom tâlcuiește: „împlinește obiceiurile rele pe care le fac fariseii; săvârșește împreună și tu fapta cărturarilor”.

⁴⁵¹ Comentatorii și traducătorii mai noi înțeleg cuvântul μάχαιρα ca sabie (vezi, de ex., W. Bauer). Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând Lc. 22, 38 („ἰδὺν μαχαίραι δύο - iată două săbii”) vorbește despre cuțitele pe care ucenicii le-au luat cu ei de la masă, după cină – lucru care înseamnă că în sec. al IV-lea cuvântul μάχαιρα însemna același lucru ca și cuvântul de acum.

⁴⁵² M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 197.

Iuda⁴⁵³, sunt simple ipoteze și, cu siguranță, neverosimile. De asemenea, părerea că ucenicul a urmărit prin această acțiune violentă de rănire dezonorarea simbolică a slugii arhiereului (deoarece tăierea urechii constituia o acțiune dezonorantă, după obiceiurile răsăritene) se întemeiază, desigur, pe cunoașterea obiceiurilor orientale⁴⁵⁴, dar presupune pedeapsa aplicată „la rece” și nu o faptă care a provenit evident din reacția spontană a momentului în întunericul de acolo. Cel mai probabil este faptul că ucenicul a scos „sabia” împotriva slugii care conducea arestarea, cu rezultatul de a-i tăia numai urechea.

Iisus zice către cei ce au venit să îl prindă că felul în care vin s-ar fi potrivit la arestarea unui „tâlhăr” și că au avut ocazii mai potrivite să-și împlinească dorința, de vreme ce în fiecare zi învăța în Templu. Cu aceste cuvinte, El vrea să accentueze, după Chiril, că „arestarea nu este lucrarea puterii lor, pe care ei credeau că o au, ci a voii Sale, El voind să primească și să facă această pătimire nevoită”. Ce înțelege însă Iisus prin cuvântul „tâlhăr”? Nu cumva faptul că îl arestează ca pe un făcător de rele? Aceasta este, de obicei, erminia cuvântului tâlhăr la comentatori. Interesantă și ademenitoare este părerea că termenul, așa cum mărturisește Iosif Flaviu⁴⁵⁵, era folosit și pentru desemnarea zeloților, a celor ce în chip spontan se împotriveau stăpânirii romane. Astfel, după aceste păreri, zeloți erau atât „tâlharii” răstigniți împreună cu Hristos (15, 27; Mt. 27, 38), cât și Baraba, care este caracterizat de către cel de-al patrulea evanghelist (18, 40) ca „tâlhăr”. Chiar dacă această părere necesită mai multe argumente, ea este demnă de luat în seamă, deoarece redă atmosfera înfrigurată „zelotă” a vremii⁴⁵⁶.

Înainte de a ajunge la ultima informație a relatării lui Marcu despre tânărul dezbrăcat, ne vom referi la întrebarea: cine a venit să-l prindă pe Iisus? Ea apare din faptul că cel de-al patrulea evanghelist, în relatarea sa paralelă, folosește pentru

⁴⁵³ N. Krieger, *op. cit.*, p. 73-74.

⁴⁵⁴ M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 198

⁴⁵⁵ *Războiul iudaic* 2, 587, 593; 4, 84, 97.

⁴⁵⁶ Această părere este susținută de Rengstorf, „*ληστής*” *ThWNT* 4, 262-7. M. Hengel, *Die Zeloten*, 42; O. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, p. 32 ș.a..

aceștia terminologia pentru unitățile armatei romane: „σπεῖρα – oaste, bandă” și „χιλίαρχος – comandantul unei unități de 1000” (18, 3,12), în timp ce primii doi sinoptici vorbesc despre „ὄχλο – mulțime” în general, trimisă de arhierei, cărturari și bătrâni (14, 43; Mt. 26, 47). Luca ne vorbește la început de mulțime și apoi îi definește pe cei ce au venit pentru arestare ca „arhierei și căpetenii ale templului și bătrâni” (22, 47,52).

Anumiți exegeți socotesc mai exactă informația lui Ioan și cred că arestarea lui Iisus s-a făcut de către romani.⁴⁵⁷ Noi credem însă că nu e cu puțință ca arestarea să se fi făcut de romani pentru următoarele motive: a) este greu de crezut mobilizarea unei armate întregi formată din 1000 sau 600 de bărbați pentru arestarea unui singur om pe care îl osândeau iudeii fanatici; de altfel, pentru mobilizarea ei se cerea poruncă de la conducătorul roman, care, după relatările noastre, ia cunoștință despre aceste evenimente abia mai târziu; b) dacă romanii îl arestau pe Iisus, L-ar fi dus la conducătorii romani și nu la arhiereul iudaic; c) Cuvintele lui Iisus adresate celor ce îl arestează – „În fiecare zi eram la voi în templu, învățând, și nu M-ați prins” – sunt doveditoare a faptului că El se adresează iudeilor și, d) cunoscătorul terminologiei romane, Luca⁴⁵⁸, ar fi făcut cu siguranță aluzii la prezența romanilor în scena arestării.⁴⁵⁹

Se pare că evanghelistul Ioan folosește cuvântul σπεῖρα – oaste, bandă, nu cu sensul tehnic specific al său, ci în sens general și liber, pentru a desemna detașamentul militar. Un astfel de detașament special putea să fie garda levitică a templului, care avea 21 de bărbați și acționa la ordinele comandantului templului. De altfel, cu arhiereii, soldații de la templu și bătrânii se înțelege Iuda pentru trădare, după informația lui Luca (22, 4). Cu garda polițienească levită a Templului a cooperat, probabil, și personalul slujitor al Marelui Sinedriu (vezi In. 18, 3,12), „slujitori de la arhierei și de la farisei”, „slujitorii iudeilor”.

⁴⁵⁷ Schmid și alții. Vezi P. Winter, *The Trial of Jesus*, p. 146.

⁴⁵⁸ Vezi F.A. 10, 1; 17, 1; 21, 31-33; 22, 24; 23, 10; 25, 23.

⁴⁵⁹ Despre argumentare, vezi J. Blinzler, *Der Prozess Jesus*, p. 68.

Istorisirea despre prinderea lui Iisus se sfârșește prin informația pe care o păstrează numai Marcu, despre un oarecare tânăr care „mergea după El, înfășurat într-o pânzătură pe trupul gol”; ca să evite prinderea sa de către ceilalți tineri⁴⁶⁰, tânărul din fragment (Trembelas), „smulgându-se din pânzătură a fugit gol” (versetele 51-52).

Cine este tânărul acesta și din ce cauză îl amintește evanghelistul? Desigur, nu este vorba despre un episod fantastic inspirat de pasajul Amos 2, 16, „cel gol se va izgoni în ziua aceea, zice Domnul”, sau despre simbolismul care anunță dinainte Învierea lui Hristos, Cel ce va scăpa de moarte, așa cum tânărul acesta a scăpat din mâinile celor ce au încercat să-l prindă⁴⁶¹. Episodul este adevărat, așa cum reiese din amănuntele nemeșugite și din naturalețea descrierii. Faptul că nu l-au preluat și ceilalți doi evangheliști se poate, de asemenea, explica prin ipoteza că l-au socotit fără vreo importanță deosebită pentru cititorii Evangheliilor lor.

Despre identitatea acestui tânăr misterios s-au formulat multe ipoteze. Tâlcuitorii mai vechi presupun că tânărul este evanghelistul Ioan sau Iacov, fratele Domnului⁴⁶², în timp ce comentatorii mai noi văd în acest tânăr fără nume fie pe un locuitor ciudat din zonă⁴⁶³ fie, cei mai mulți, chiar pe evanghelist⁴⁶⁴. S-ar fi referit oare evanghelistul la astfel de

⁴⁶⁰ „κρατοῦσιν αὐτόν οἱ νεανίσκοι” din textul bisericesc este susținut de A (C²), W, Θ, f^{1.13}, codicii minuscule bizantini ș.a.. Grafia ediției critice Nestle-Alland „καὶ κρατοῦσιν αὐτόν” (fără „οἱ νεανίσκοι”), se bazează pe Σιν, B, C^{vid}, D, L, Δ, Ψ, 892, ș.a..

⁴⁶¹ Despre părerea aceasta, vezi A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 401-406.

⁴⁶² Tradiția despre Iacov, fratele lui Dumnezeu, o păstrează Teofilact și Zigaben.

⁴⁶³ Pesch, Lohmeyer și alții. Vezi și Damalas: „Un tânăr aflându-se acolo din întâmplare”.

⁴⁶⁴ Lagrange, Schniewind, Huby, Trembelas, Benoit (*Passion et Resurrection*, p. 49-50). Pentru părerea că este evanghelistul însuși, înclină Lane, în timp ce, dimpotrivă, Linnemann, *op. cit.*, p. 52, nota 35, caracterizează această ipoteză ca „un refugiu în regatul fanteziei”. Alți interpreți susțin pur și simplu că este amintit un martor ocular anonim al scenei (Branscomb), iar alții cred că prin acest episod evanghelistul vrea să accentueze faptul că Iisus a fost părăsit cu totul (Gnilka, Schweizer, Grundmann).

amănunte lipsite de importanță dacă nu era o trăire a lui personală. De aceea credem că ultima părere este cea mai probabilă.

Ce urmărește însă evanghelistul prin acest amănunt? Vrea cumva să ne aducă un martor ocular al faptelor petrecute? Trebuie, de asemenea, să notăm că prin pomenirea acestui martor ocular el pune pecetea mărturiei sale personale despre evenimentele expuse, așa cum și cel de-al patrulea evanghelist, în anumite momente ale evangheliei sale, fără să se refere la numele său, lasă să se înțeleagă identitatea.

7.7. Iisus la Marele Sinedriu. Lepădarea lui Petru (14, 53-72)

Mt. 26, 56-75; Lc. 22, 54-71.

⁵⁴Iar Petru, de departe, a mers după El, până a intrat înăuntru în curtea arhiereului și ședea împreună cu slugile, încălzindu-se la foc. ⁵⁵Arhiereii și tot sinedriul căutau împotriva lui Iisus mărturie ca să-L dea la moarte, dar nu găseau. ⁵⁶Că mulți mărturiseau mincinos împotriva Lui, dar mărturiile nu se potriveau. ⁵⁷Și ridicându-se unii, au dat mărturie mincinoasă împotriva Lui, zicând: ⁵⁸Noi L-am auzit zicând: Voi dărâma acest templu făcut de mână, și în trei zile altul, nefăcut de mână, voi clădi. ⁵⁹Dar nici așa mărturia lor nu era la fel. ⁶⁰Și, sculându-se în mijlocul lor, arhiereul L-a întrebat pe Iisus, zicând: Nu răspunzi nimic la tot ce mărturisesc împotriva Ta aceștia? ⁶¹Iar El tăcea și nu răspundea nimic. Iarăși L-a întrebat arhiereul și I-a zis: Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? ⁶²Iar Iisus a zis: Eu sunt și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Celui Atotputernic și venind pe norii cerului. ⁶³Iar arhiereul, sfâșiindu-și hainele, a zis: Ce trebuință mai avem de martori? ⁶⁴Ați auzit hula. Ce vi se pare vouă? Iar ei toți au judecat că El este vinovat de moarte. ⁶⁵Și unii au început să-L scuie și să-L acopere fața și să-L bată cu pumnii și să-L zică: Proorocește! Și slugile Îl băteau cu palmele. ⁶⁶Și Petru fiind jos în curte, a venit una din slujnicele arhiereului, ⁶⁷Și văzându-l pe Petru, încălzindu-se, s-a uitat la el și a zis: Și tu erai cu Iisus Nazarineanul. ⁶⁸El însă a tăgăduit, zicând: Nici nu știu, nici nu înțeleg ce zici. Și a ieșit afară înaintea curții; și a cântat cocoșul. ⁶⁹Iar slujnica, văzându-l, a început iarăși să spună celor de față că acesta

este dintre ei. ⁷⁰Iar el a tăgăduit iarăși. Și după puțin timp, cei de față ziceau iarăși lui Petru: Cu adevărat ești dintre ei, căci ești și galileian și vorbirea ta se aseamănă. ⁷¹Iar el a început să se blesteme și să se jure: Nu știu pe omul acesta despre care ziceți. ⁷²Și îndată cocoșul a cântat a doua oară. Și Petru și-a adus aminte de cuvântul pe care i-l spusese Iisus: Înainte de a cânta de două ori cocoșul, de trei ori te vei lepăda de Mine. Și a început să plângă.

Chestionarea lui Iisus de către căpeteniile iudaice este legată strâns, în Evanghelii, de întreita lepădare a lui Petru⁴⁶⁵, nu numai deoarece cele două evenimente coincid din punct de vedere temporal, dar și deoarece evangheliștii urmăresc confruntarea dintre mesianitatea deja mărturisită a lui Iisus și negarea lui Petru că L-ar cunoaște pe Iisus, pe care el însuși Îl recunoscuse ca Mesia, în 8, 29. Este vorba despre una dintre cele mai cutremurătoare pagini ale Evangheliilor.

Asemănările relatărilor lui Marcu și Matei sunt multe, în timp ce omisiunile lui Luca sunt în așa fel încât să îndreptățască observația că cel de-al treilea evanghelist prezintă, față de ceilalți doi sinoptici, „o independență de tip ioaneic”⁴⁶⁶. Modificarea deosebită a lui Luca constă în faptul că nu vorbește

⁴⁶⁵ Despre procesul lui Iisus în Marele Sinedriu, vezi J. Jeremias, „Zur Gheschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat”, ZNW 43, (1951/52), p. 145-150 (= Abba, p. 139-144); Birkill, „The Trial of Jesus”, VChr 12 (1958), p. 1-18; T. F. Glasson, „The Reply to Caiaphas (Mark 14, 62)”, NTS 7 (1960/61), p. 88-93; G. Braumann, „Markus 15, 2-5 und Markus 14, 55-64”, ZNW 52 (1961), p. 273-278; P. Winter, On the Trial of Jesus, 1961; P. Lamarche, „Le 'blasphème' de Jésus devant le Sanhédrin”, RechSR 50 (1962), p. 74-85; O. Linton, „The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX”, NTS 1961, p. 258-262; J. Blinzler, Der Prozess Jesu, 1960; J. R. Donahue, „Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark, 1973; S. Légasse, „Jésus devant le Sanhédrin”, NRT 5 (1974), p. 170-197; P. Benoit, „Le procès de Jésus” (= Exégèse et Théologie 1, p. 265-289); „Jésus devant le Sanhédrin” (= Exégèse et Théologie 1, p. 290-311). Despre lepădarea lui Petru (14, 66-72), vezi C. Manson, „Le reniement de Pierre”, RHPR 37 (1957), p. 24-35; J. Birdsall, „Τό ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς”, NT 2 (1958), p. 272-275; R. Pesch, „Die Verleugnung des Petrus”, op. cit., p. 42-62.

⁴⁶⁶ Léon-Dufour, „Récits de la Passion”, SDB 6, 1948.

despre reuniunea de noapte a Marelui Sinedriu, ci despre cea de dimineață (22, 6), în care așează evenimentele pe care ceilalți doi sinoptici le povestesc ca întâmplare noaptea. Primii doi sinoptici pomenesc pe scurt reuniunea de dimineață, fără să definească conținutul ei (Mc. 15, 1; Mt. 27, 1-20). În afară de această schimbare de bază, Luca mai prezintă și următoarele: lepădarea lui Petru este așezată înainte de reuniunea de dimineață (22, 55-66) și în timp ce Iisus se află în casa arhiereului; batjocoritorii, de asemenea, apar înainte de interogatoriu (22, 63-65); se presupune posibilitatea contactului vizual dintre Iisus și Petru (22, 61 „și întorcându-Se Domnul a privit pe Petru”); Iisus este întrebat despre însușirea Sa mesianică nu de arhiereu, ci de tot Sinedriul și nu tace, ci răspunde afirmativ într-un mod pe care anumiți comentatori l-au numit „stil ioaneic”⁴⁶⁷; nu se aduc martori mincinoși iar Sinedriul nu se încheie cu osândirea categorică la moarte a lui Iisus, pe care Îl trimite la Pilat cu acuzații politice (23, 3).

Pentru aceste abateri ale lui Luca față de relatarea lui Marcu și Matei, s-au dat următoarele explicații: a) Luca socotește imposibilă convocarea Marelui Sinedriu în timpul nopții și, așezând reuniunea la ceasurile dimineții, o face să corespundă mai mult realității istorice⁴⁶⁸; b) membrii școlii criticii-formei susțin că relatările lui Marcu și Matei despre adunarea de noapte nu au valoare istorică, deoarece au fost adăugate mai târziu, din motive catehetice și apologetice⁴⁶⁹; c) conciliantă este soluția celor ce susțin că este vorba despre o adunare care a început în timpul nopții și s-a sfârșit dimineața următoare⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ E. Osty, „Les points de contact entre le récit de la Passion dans St. Luc et St. Jean”, RechSR 39 (1951), p. 146 ș.u.; J. Duplacy, care a cercetat din prisma criticii textuale răspunsul lui Iisus, susține că este mai veche grafia textului bisericesc – „dacă vă voi spune, nu veți crede; iar dacă vă voi întreba, nu-Mi veți răspunde, nici nu Mă veți slobozi”; vezi articolul său: „Une variante méconnue du texte reçu. Luc 22, 68”, Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid, 1963, p. 42-52.

⁴⁶⁸ P. Benoit, „Le procès de Jésus”, p. 268.

⁴⁶⁹ J. Finegan, Die Überlieferung der Leidensgeschichte, p. 72 ș.u..

⁴⁷⁰ Părere pe care o adaugă Blinzler, p. 95 ș.u..

Diversitatea opiniilor celor trei la care ne-am referit și noi mai sus și greutatea alegerii se datorează caracterului și scopului relatărilor noastre evanghelice, care nu constituie niște procese verbale stenografiate ale judecății, ci texte religioase care au ca scop accentuarea următoarei realități: Iisus Și-a vestit mesianitatea Sa înaintea căpeteniilor iudaice, folosind cuvinte din cartea lui Daniel despre Fiul Omului și astfel a întărit membrii Marelui Sinedriu, care au hotărât omorârea Sa. Textele Evangheliilor nu urmăresc să ne dea informații de natură juridică despre proces. Încercarea binevoitoare a scriitorilor contemporani nouă⁴⁷¹, de a aduna „erorile” juridice și încălcările judecătorești ale legilor de către Marele Sinedriu nu poate avea un rol esențial. Pentru evangheliști nu e de cea mai mare importanță ilegalitatea procesului, ci faptul osândirii lui Iisus la moarte pe baza Scripturilor, o moarte care s-a săvârșit pentru izbăvirea oamenilor de păcat.

După aceste elemente introductive despre relația dintre istorisirile evangheliștilor sinoptici, purcedem la explicarea relatării lui Marcu. Iisus este dus, după prinderea Lui de către garda armată iudaică a templului, la arhiereu (la Caiafa, după Mt. 26, 57), cel ce-i convoacă pe arhierei, pe bătrâni și pe cărturari. Nu se spune însă clar că este vorba despre convocarea tuturor membrilor Marelui Sinedriu care, în mod obișnuit, se aduna într-o cameră specială din curtea exterioară a Templului, pe care Iosif Flaviu o numește βουλή – parlament, sau βουλευτήριον – clădirea parlamentului. Se observă, deci, că adunarea aceasta are loc în casa arhiereului, în curtea căreia se află și Petru împreună cu slujitorii. Mulți comentatori socotesc, drept cea mai probabilă, istorisirea lui Luca, după care Iisus este păzit în timpul nopții în casa arhiereului, unde cei ce îl păzeau îl batjocoresc așteptând dimineața, când este convocat sinedriul (22, 54-71), iar lepădarea lui Petru are loc noaptea și înainte de convocarea sinedriului. În orice caz, e bine de notat că Evangheliile nu au ca

⁴⁷¹ Vezi, de ex., N. Petropoulos, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ*, 1936, 1965 (ed. II-a); I. Agapidis, *Ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῆς ἰουδαϊκῆς καὶ ρωμαϊκῆς δικαιοσύνης*, 1968; P. Iliadis, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ*, 1982 (ed. a II-a); K. Iliopoulos, *Ἡ δίκη τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τὸ φῶς τῶν εὐαγγελίων*, 1984.

scop să ne transmită o descriere cu de-amănuntul a celor petrecute, ci sunt texte cu un caracter teologic, bine determinat, despre care am vorbit cu puțin mai înainte.

În versetele 55-59 se vorbește despre sosirea, la început, a mai multor martori mincinoși, ale căror mărturii nu se „potriveau”, nu se potriveau una cu alta, nu se potriveau între ele și, în continuare, se vorbește despre arătarea a doi martori mincinoși care depun mărturie că L-au auzit pe Cel judecat afirmând că poate să dărâme templul și să îl ridice din nou, în trei zile. Acest *loghion* este transmis numai la Ioan 2, 19, ca și cuvânt a lui Iisus Însuși și este explicat ca referindu-se „la templul trupului Său” (vezi și F.A. 6, 14). Marcu notează, în felul lui caracteristic, că la invitația arhiereului de a răspunde la acuzații, Iisus tace. Tăcerea aceasta ne duce cu mintea la proorocia lui Isaia 53, 7: „Iar el ca un miel nu și-a deschis gura sa....”.

Iisus, pe de o parte tace pentru că are conștiința că este robul lui Dumnezeu cel ce merge spre pătimire, iar pe de alta vestește pentru întâia oară, în mod public, mesianitatea Sa și prevestește (re)venirea Sa în slavă. Întrebarea arhiereului către Iisus, dacă este „Hristosul, fiul Celui binecuvântat” (v. 61), impresionează, deoarece Mesia, în textele iudaice, nu este caracterizat în chip expres ca Fiu al lui Dumnezeu. De aceea, mulți din cercetătorii contemporani⁴⁷² observă că: a) întrebarea arhiereului este formulată de evangheliști într-un mod care ține de terminologia hristologică a Bisericii și b) răspunsul lui Iisus este mai degrabă exprimarea credinței Bisericii despre mesianismul său. Prima observație este cu siguranță posibilă, deoarece evangheliștii, în timp ce istorisesc faptele legate de Iisus, folosesc terminologia creștină care a prins formă în sânul Bisericii, deși s-ar fi putut spune și faptul că arhiereul iudaic, prin întrebarea lui, nu expune percepția iudaică despre Mesia, ci părerea susținătorilor lui Iisus despre Acesta sau chiar că urmărește să îl invite pe Iisus să susțină că este Fiul lui Dumnezeu, astfel încât acesta să-și justifice acuzația de „blasfemie” împotriva Lui. Despre al

⁴⁷² Grundmann, Haenchen ș.a.; vezi și E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu*, p. 85.

doilea punct, însă, trebuie răspundem următoarele: cercetătorii contemporani care susțin această părere vor să lase impresia că răspunsul dat arhiereului nu vine de la Însuși Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu. Credem însă că răspunsul lui Hristos, despre al cărui caracter afirmativ vom vorbi mai jos, este un element istoric adevărat, deoarece a jucat un rol hotărâtor în tot procesul și, în principal, în condamnarea la moarte, fiind reluat, desigur, de iudei când în batjocură se adresează lui Iisus în momentul în care Acesta Se afla pe cruce (15, 32). De altfel, dacă era adevărată această părere, că răspunsul lui Iisus către arhiereu provine din credința Bisericii, ar fi trebuit ca în acesta să se facă aluzie și la înviere, care constituia un articol de bază al credinței primare, așa cum se vede în mărturisirile de credință păstrate în Noul Testament.

Răspunsul lui Hristos (v. 62) este în mod clar afirmativ, deoarece altfel nu se justifică indignarea arhiereului și acuzația de „blasfemie” pe care i-o pune în cârcă. Formularea răspunsului la Mt. 26, 64, în așa fel încât să conțină câteva negații acoperite („Iisus i-a răspuns: Tu ai zis. Și vă spun încă: De acum veți vedea...”), are următorul înțeles: la întrebarea arhiereului dacă este Mesia, evident acel Mesia politic așteptat de iudei, Iisus, prin cuvintele Psalmului 109, 1 și ale lui Daniel 7, 13, răspunde că nu este Mesia care îl socotesc ei, ci Fiul Omului care pătimește și „Cel ce, în viitor, va veni pe norii cerului”⁴⁷³.

După acest răspuns, arhiereul își sfâșie hainele „χιτώνας - mantia” și semnalează astfel „blasfemia” pe care o săvârșește Iisus (v. 63). Aceasta constă, mai exact, în aceea că a încălcat, după iudei, hotarele omenești și S-a socotit pe Sine Fiu al lui Dumnezeu (vezi și In. 5, 18; 10, 33,36; 19, 7)⁴⁷⁴. Arhiereul iudeu, nerecunoscând descoperirea lui Dumnezeu în Persoana lui Hristos, socotește hulă și nepermisă pretenția Acestuia că este Fiul lui Dumnezeu și viitorul Judecător.

⁴⁷³ Despre cele două pasaje vechi-testamentare din răspunsul lui Iisus, vezi Linton, p. 258-262 și A. Suhl, *Die Funktion der AT/chen Zitate im Markusevangelium*, p. 56.

⁴⁷⁴ Vezi P. Lamarche, p. 74-85.

Pentru această hulă, toți membrii Sinedriului hotărăsc condamnarea lui Iisus la moarte (v. 64). Dat fiind faptul că în relatarea lui Luca nu se vorbește despre sentința Sinedriului de condamnare la moarte (vezi Lc. 22, 70-71), mulți comentatori pun întrebarea dacă Sinedriul a condamnat la moarte pe Iisus și a cerut după aceea recunoașterea hotărârii de către guvernatorul roman – deoarece acesta nu avea dreptul să împlinească pedepsele cu moartea (vezi In. 18, 31b)⁴⁷⁵ – sau pur și simplu ei L-au judecat mai înainte pe Iisus ca să adune elemente de învinovățire, pe care își vor baza acuzația cu care Îl vor trimite la Pilat. Astfel, unii cercetători susțin osândirea lui Iisus la moarte de către Sinedriu, vrând să arunce toată responsabilitatea asupra căpeteniilor iudeilor, în timp ce alții presupun că rolul Sinedriului a fost pur și simplu de anchetă preliminară pentru culegerea de probe în vederea unei acuzații înaintea lui Pilat, care a și dat hotărârea pentru condamnarea la moarte⁴⁷⁶. Cei din urmă aruncă responsabilitatea pe romani și pretind că se întemeiază pe prezentarea evenimentelor de la Luca. Acesta este însă și punctul slab al poziției lor, deoarece este cunoscut faptul că Luca, în toată Evanghelia sa, încearcă să justifice pe romani în fiecare împrejurare de prigonire a creștinismului. De aceea și Evanghelia sa, ca și Faptele Apostolilor, a fost caracterizată drept cea dintâi apologie a creștinismului înaintea stăpânitorilor romani⁴⁷⁷. Alți comentatori fac deosebire între responsabilitatea legislativă a stăpânirii romane și responsabilitatea morală a conducătorilor iudeilor⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Mare dispută există în cercetarea contemporană în legătură cu credibilitatea informației din In. 18, 31b, dacă Marele Sinedriu a avut sau nu dreptul pedepsei cu moartea, așa numitul *jus gladii*. Cei mai mulți susțin, pe baza elementelor istorice, că Marele Sinedriu nu a avut *jus gladii* și, prin urmare, socotesc credibilă informația din Ioan; vezi Blinzler, p. 163; J. Jeremias, „Zur Geschichtlichkeit des Verhörs...”, p. 145-150. Billerbeck 1, p. 102; 2. p. 571.

⁴⁷⁶ Prima afirmație o susțin, printre alții, Grundmann, *Die Geschichte Jesu*, p. 234; Blinzler, p. 127. Pe cea de-a doua. Cullmann, Benoit, Winter și Burkill.

⁴⁷⁷ B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924.

⁴⁷⁸ De ex. Cullmann, *Der Staat im N.T.*, p. 31.

În pofida încercărilor anumitor cercetători mai noi, de a pune pe seama stăpânirii romane responsabilitatea pentru răstignire, este vădit faptul că evangheliștii subliniază categoric rolul principal pe care l-a jucat conducerea religioasă iudaică la sentința de omorâre a lui Iisus. Punctul de vedere al evangheliștilor despre responsabilitatea iudeilor se regăsește și în cuvintele Apostolilor, în special ale Apostolului Petru, în Faptele Apostolilor, lucru care mărturisește că aceasta era părerea care domina în Biserica primară (vezi, de ex., F. A. 2, 23 „pe Iisus ... pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât”, 2, 36: „... pe care voi L-ați răstignit”, 3, 13-15: „pe care voi L-ați predat și L-ați tăgăduit în fața lui Pilat...”, 5, 30: „pe care voi L-ați omorât, spânzurându-L pe lemn”, 7, 52: „al Cărui vânzător și ucigași v-ați făcut voi acum”; vezi și F. A. 4, 10; 10, 40; 13, 29 etc.). Desigur, Biserica, subliniind în predica sa către iudei responsabilitatea lor, în mod paralel o motivează ca datorându-se neștiinței; astfel ea urmărește să îi ducă la pocăință și la acceptarea lui Hristos cel răstignit și înviat ca Mântuitor al lor.

Imediat după hotărârea pentru pedeapsa cu moartea, evanghelistul amintește batjocurile (v. 65). Este cunoscut că, în Răsăritul antic, după hotărârile de osândire aveau loc batjocurile și luarea în răs a celor osândiți, ca exemplu pentru ceilalți. Dacă evanghelistul nostru se referă la batjocuri, o face deoarece vrea să sublinieze că Iisus Hristos pătimește și este batjocorit, precum a spus mai înainte despre El Isaia (în special cap. 53) și că duce până la capăt, fără cârteală, lucrarea Robului care pătimește, ascultând de Dumnezeu Tatăl. Acesta este motivul pentru care și ceilalți evangheliști amintesc batjocurile, chiar dacă în diferite momente ale relatărilor lor (Mt. 26, 67-68; Lc. 22, 63-65; 23, 11; In. 18, 22-23; 19, 2-3).

Tăgăduirea lui Petru (v. 66-72) are loc „jos, în curtea” arhiereului, în timp ce ucenicul acesta se încălzea, împreună cu slujitorii, aproape de focul lângă care se adunaseră acești slujitori ca să scape de frigul nopții și, poate, să comenteze evenimentele. Petru tăgăduiește orice legătură cu Iisus Nazarineanul atunci când este întrebat întâia oară de către o slujnică a arhiereului, a doua oară de aceeași slujnică, iar a treia oară, de către „cei ce

stăteau de față”⁴⁷⁹. După a treia negare, glasul cocoșului amintește ucenicului tulburat de cele spuse lui mai înainte de Învățătorul său despre acestea. Petru, comparând îndată dorința lui exprimată cu puțin mai înainte, de a-L urma pe Iisus chiar și la moarte (14, 31 „Și de-ar fi să mor cu Tine, nu te voi tăgădui”) cu realitatea amară a întregii tăgăduiri, izbucnește în lacrimi. Cu siguranță, este vorba despre lacrimi de pocăință. Evanghelistul păstrează lepădarea lui Petru, ca de altfel și toți ceilalți evangheliști, nu numai din rațiuni istorice, ci și din motive pedagogice: tăgăduirea lui Hristos de către creștini este un fenomen posibil; pocăința este calea pentru revenirea la starea de relație corectă cu Hristos.

7.8. Iisus la Pilat (15, 1-15)

Mt. 27, 1-26; Lc. 23, 1-25.

¹Și îndată dimineața, arhiereii, ținând sfat cu bătrânii, cu cărturarii și cu tot sinedriul și legând pe Iisus, L-au dus și L-au predat lui Pilat. ²Și L-a întrebat Pilat: Tu ești regele iudeilor? Iar El, răspunzând, i-a zis: Tu zici. ³Iar arhiereii îl învinuiau de multe. ⁴Iar Pilat L-a întrebat: Nu răspunzi nimic? Iată câte spun împotriva Ta. ⁵Dar Iisus nimic n-a mai răspuns, încât Pilat se mira. ⁶Iar la sărbătoarea Paștilor, le elibera un întemnițat pe care-l cereau ei. ⁷Și era unul cu numele Baraba închis împreună cu niște răzvrătiți, care în răscoală săvârșiseră ucidere. ⁸Și mulțimea, venind sus, a început să

⁴⁷⁹ În Evangheliile noastre nu se păstrează identic șirul de persoane care l-au întrebat pe Petru: Prima întrebare provine de la o slujitoare a arhiereului, pe care Ioan o numește „portăriță”; cea de-a doua întrebare, de la aceeași slujitoare (Mc), de la alta (Mt), de la „altcineva” (Lc), de la mai mult de o persoană (In); a treia întrebare provine de la „cei ce erau de față” (Mc, Mt), de la „un altul” (Lc), de la un rob, rudă a aceluia căruia Petru îi tăia urechea (In). Problema deosebirii persoanelor au întâmpinat-o deja Părinții și o socotesc fără o importanță deosebită. De ex., Teofilact scrie: „Niciodată nu ne-a fost nouă aceasta vreo piedică pentru adevărul Evangheliei; căci evangheliștii nu se deosebesc în cele ce sunt mari și importante pentru mântuire; Că nu a zis unul că Domnul s-a răstignit, iar altul să spună că nu; Să nu fie!”

ceară lui Pilat să le facă precum obișnuia pentru ei. ⁹Iar Pilat le-a răspuns, zicând: Voiți să vă eliberez pe regele iudeilor? ¹⁰Fiindcă știa că arhierii îl dăduseră în mâna lui din invidie. ¹¹Dar arhierii au ațâțat mulțimea ca să le elibereze mai degrabă pe Baraba. ¹²Iar Pilat, răspunzând iarăși, le-a zis: Ce voi face deci cu cel despre care ziceți că este regele iudeilor? ¹³Ei iarăși au strigat: Răstignește-L! ¹⁴Iar Pilat le-a zis: Dar ce rău a făcut? Iar ei mai mult strigau: Răstignește-L! ¹⁵Și Pilat, vrând să facă pe voia mulțimii, le-a eliberat pe Baraba, iar pe Iisus, biciuindu-L, L-a dat ca să fie răstignit.

În relatarea aceasta⁴⁸⁰ se observă, pe de o parte, o asemănare între Marcu și Matei, cu câteva informații adăugate la cel de-al doilea (visul soției lui Pilat, spălarea mâinilor înaintea mulțimii, regretul și sfârșitul lui Iuda⁴⁸¹) și, pe de alta, prezentarea unor episoade de către Luca, pe care nu le enumeră nici primii doi sinoptici, nici Ioan. Luca enumeră acuza politică pe care au prezentat-o iudeii lui Pilat despre Iisus (23, 2), istorisește judecata lui Iisus de către Irod (23, 6-12) și accentuează încercările repetate ale lui Pilat de a-L elibera pe Iisus (23, 4, 14, 22).

În reuniunea de dimineață a Marelui Sinedriu, la care participă „arhierii cu bătrânii și cu cărturarii și cu tot sinedriul”, se hotărăște predarea lui Iisus guvernatorului roman al Iudeii, Pilat (v. 1), fără însă să se formuleze acuzația (despre care vezi Lc. 23, 2). După însemnarea din v. 1, istorisirea se schimbă brusc în întrebarea lui Pilat adresată lui Iisus: „Tu ești regele iudeilor?” (v. 2). Teofilact nu este departe de realitate și de mentalitatea guvernatorului roman, când observă că Pilat, prin întrebarea sa, urmărește ridiculizarea așteptărilor mesianice iudaice. Răspunsul lui Iisus este socotit ambiguu de către mulți comentatori mai

vechi sau mai noi. „La mijloc este înțelesul, observă exegetul de mai sus. Căci se poate înțelege și că, Eu sunt cu adevărat ceea ce tu ai zis; se poate și altfel, că Eu nu zic, tu zici, ai putere și zici”. Credem că discuția se luminează dacă luăm în considerare relatarea celui de-al patrulea evanghelist.

După acesta, Iisus, răspunzând lui Pilat, accentuează caracterul nelumesc al Împărăției Sale: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă Împărăția Mea ar fi fost din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este de aici” (In. 18, 36). Iisus este de acord cu Pilat, dar, în același timp, nefiind de acord: este împărat, desigur, dar împărăția Sa nu are legătură cu ceea ce înțeleg romanii prin acest termen.

Iisus înfruntă prin tăcere (v. 5) acuzele următoare ale cărturarilor, lucru care stârnește întrebarea lui Pilat, ca și încercarea lui de a-L dezvinovăți pe cel acuzat⁴⁸². Pe fundalul încercărilor guvernatorului roman de a-l elibera pe Iisus se încadrează și propunerea sa de a-L elibera, folosindu-se de obiceiul de a elibera un deținut în fiecare an de sărbătoarea Paștelui (v. 6 ș.u.). Este vorba de „obiceiul pământului”, existent la poporul israelitean, care s-a păstrat din timpul ieșirii și a durat ca un drept cutumiar a cărui tărie n-a putut fi întreruptă nici în vremea stăpânirii romane în Palestina⁴⁸³. În timp ce obiceiul consta, după cum observă Sf. Ioan Hrisostom, în „cererea pentru cel osândit”, exprimată de popor și în „darul” făcut de conducător, aici ordinea este inversată, deoarece guvernatorul cere de la popor să primească eliberarea lui Iisus cel legat. La această propunere însă, mulțimea răspunde, îndrumată de către conducătorii

⁴⁸⁰ Vezi J. Merkel, „Die Begnadigung am Passahfest”, ZNW 6 (1905), p. 293-316; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1960; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; A. Bajsic, „Pilatus, Jesus and Barabbas”, *Biblica* 48 (1967), p. 7-28; G. Lee, „Mark 8, 24. Mark 15, 8”, NT 20 (1978), p. 74; P. Benoit, „Le procès de Jesus” (= *Exégèse et Théologie* 1, p. 265-289).

⁴⁸¹ Pentru relatarea despre sfârșitul lui Iuda (Mt. 27, 3-10), vezi G. Galitis, *Τά ἐρμηνευτικά προβλήματα τῶν ἐν τῇ Κ.Δ. παραλλήλων διηγήσεων περὶ τοῦ τέλους Ἰούδα*, 1965.

⁴⁸² Părerea conducătorilor romani despre nevinovăția lui Iisus cel osândit este exprimată în relatarea noastră foarte pe scurt, însă mai pe limpede și mai spectaculos este declarată atât în relatarea lui Matei, prin visul soției lui Pilat și prin spălarea mâinilor celui din urmă (Mt. 27, 19, 24-25) ca să arate conștiința curată și lepădarea de orice responsabilitate pentru ceea ce se întâmplă, cât și în relatarea lui Luca, unde nevinovăția lui Iisus este constatată nu numai de Pilat, ci și de Irod Antipa (Lc. 22, 6-16).

⁴⁸³ Origen, Hrisostom, Teofilact. Vezi și J. Merkel, p. 293-316; Blinzler, p. 222 ș.u.; Benoit, p. 280.

religioși, cerând eliberarea lui Baraba (v. 11). Frazele cu care este descris acest prizonier lasă să se înțeleagă că, probabil, era un zelot care a fost arestat pentru activitatea sa anti-romană. Acest lucru se poate întemeia și pe informațiile lui Ioan 18, 40: „iar Baraba era tâlhar”; am arătat, de altfel, și mai înainte că prin termenul acesta de ληστής se înțelegeau, după toate probabilitățile, zeloții⁴⁸⁴.

Evangelistul accentuează emfatic faptul că, după aceea, Pilat eliberează pe Baraba la insistența puternică a iudeilor și îl dă pe Iisus „să fie răstignit”. Se poate pune întrebarea, pe de o parte, cum de mulțimea - de care căpeteniile iudeilor, la prinderea lui Iisus, se gândeau să scape (vezi 14, 2; Lc. 22, 6) - cere acum moartea Lui și, pe de alta, de ce guvernatorul roman arată atâta simpatie față de Iisus? La cea dintâi trebuie să notăm că, fie este vorba despre o mulțime deosebită de cea despre care se vorbește în 14, 2, fie este vorba despre personalul slujitor, de prieteni și adepți care simpatizau cu arhierii și care împlinesc dorința lor sau, atitudinea mulțimii față de Iisus s-a schimbat pentru trădarea, de către Iisus, a nădejdlor lor mesianice foarte mari și la îndemnul conducătorilor religioși.

Foarte dificilă este explicarea atitudinii binevoitoare a lui Pilat față de Iisus, dat fiind faptul că, desigur, contemporanii săi îl descriau ca foarte crud și neomenos. „Căci era din fire neînduplecat, scrie Filon⁴⁸⁵, și cu cei obraznici neîndurător”, iar Iosif Flaviu⁴⁸⁶ povestește multe despre cruzimea lui. Din punct de vedere pur istoric, atitudinea lui Pilat se explică prin antipatia pe

⁴⁸⁴ „Se vede faptul că acest tâlhar era instrumentul facțiunilor care tulburau lucrurile iudeilor și care au provocat după aceea și distrugerea [Ierusalimului]” (Damalas).

⁴⁸⁵ *Πρεσβεία πρὸς Γάϊον*, p. 301.

⁴⁸⁶ Arheologia iudaică 18, 55 ș.u., 85 ș.u.; Războiul iudaic 2, 169 ș.u.. Dincolo de cele mărturisite de Iosif Flaviu și de episodul pe care îl amintește evangelistul Luca (13, 1 ș.u.), conform căruia Pilat a omorât pe galileenii, „al căror sânge l-a amestecat cu jertfele lor”, s-au creat multe legende despre sfârșitul lui. După Eusebiu (*Istoria bisericească* 2, 7. BEI 19, 213) el a fost exilat în Vienna din Galia, unde s-a sinucis. Conform altor tradiții, s-a aruncat în Tibru, unde s-a înecat, sau s-a sinucis aruncându-se de pe un oarecare munte din Elveția - care până astăzi se cheamă Pilatusberg - la lacul din Lucerna.

care o nutrea față de iudei. Împrejurarea cu Iisus cel osândit era potrivită pentru a-și bate joc de așteptările lor mesianice în persoana unui învățător inocent din punct de vedere politic și deloc periculos. Dacă în cele din urmă a cedat și le-a împlinit cererile, aceasta se datorează faptului că rațiunea sa rece a predominat față de ura sa față de iudei. Amenințările ce s-au lansat împotriva lui, că dacă achită pe Iisus, această faptă se va socoti ca una împotriva Cezarului (vezi In. 19, 12 ș.u.), și-au atins ținta. Probabil Pilat s-a gândit că nu e spre folosul său să își pericliteze poziția prin eliberarea unui învățător nevinovat, pe care aceia îl condamnau pe nedrept. Condamnarea unui om nevinovat nu ar fi creat, de altfel, o problemă pentru conștiința sa, dat fiind faptul că nu era singura faptă de acest fel din întreaga sa carieră⁴⁸⁷.

În orice caz, trebuie încă să notăm că evangheliștii nu sunt interesați de analiza psihologică a diferitelor persoane care au avut legătură cu Pătimirea Domnului sau de așezarea istorică exactă și de explicarea anumitor gesturi ale acestor persoane. În principal, ei urmăresc să prezinte consecințele soteriologice ale Pătimirii Domnului; însă, când se referă la acestea, ei vorbesc inevitabil și despre cadrul omenesc istoric în care se împlinește voia dumnezeiască.

7.9. Moartea lui Iisus pe cruce (15, 16-41)

Mt. 27, 32-56; Lc. 23, 26-49

¹⁶Iar ostașii L-au dus înăuntrul curții, adică în pretoriu, și au adunat toată cohorta. ¹⁷Și L-au îmbrăcat în purpură și, împletindu-I o

⁴⁸⁷ Această schițare psihologică a lui Pilat, pe care o face P. Benoit (*Le procès de Jésus*, p. 285) este una istorică și obiectivă, chiar dacă nu atât de mișcătoare ca părerea că guvernatorul roman s-a apropiat de Iisus și a simțit simpatie pentru El. De notat faptul că în apocrife este prezentat ca erou și martir al lui Hristos, iar coptii îl cinstesc pe Pilat și pe soția lui ca martiri (vezi Blinzler, *LThK* 8, 505). De altfel, și Biserica Ortodoxă cinstește pe Procla, soția lui Pilat, ca sfântă, pe 27 octombrie. În sfârșit, numele lui Pilat este pomenit în Simbolul credinței („S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat”) ca mărturie istorică pentru evenimentele mântuitoare care s-au săvârșit în timpul în care el era administrator al Iudeei (26-36 d.Hr.).

cunună de spini, I-au pus-o pe cap ¹⁸Și au început să se plece în fața Lui, zicând: Bucură-Te regele iudeilor! ¹⁹Și-L băteau peste cap cu o trestie și-L scuipau și, căzând în genunchi, I se închinău. ²⁰Și după ce L-au batjocorit, L-au dezbrăcat de purpură și L-au îmbrăcat cu hainele Lui. Și L-au dus afară ca să-L răstignească. ²¹Și au silit pe un trecător, care venea din țarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru și al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui. ²²Și L-au dus la locul zis Golgota, care se talmăcește "locul Căpățânii". ²³Și I-au dat să bea vin amestecat cu smirună, dar El n-a luat. ²⁴Și L-au răstignit și au împărțit între ei hainele Lui, aruncând sorți pentru ele, care ce să ia. ²⁵Iar când L-au răstignit, era ceasul al treilea. ²⁶Și vina Lui era scrisă deasupra: Regele iudeilor. ²⁷Și împreună cu El au răstignit doi tâlhari: unul de-a dreapta și altul de-a stânga Lui. ²⁸Și s-a împlinit Scriptura care zice: Cu cei fără de lege a fost socotit. ²⁹Iar cei ce treceau pe acolo Îl huleau, clătinându-și capetele și zicând: Huu! Cel care dărâmi templul și în trei zile îl zidești. ³⁰Mântuiește-Te pe Tine Însuși, coborându-Te de pe cruce! ³¹De asemenea și arhierii, batjocorindu-L între ei, împreună cu cârturarii, ziceau: Pe alții a mântuit, dar pe Sine nu poate să Se mântuiască! ³²Hristos, regele lui Israel, să Se coboare de pe cruce, ca să vedem și să credem. Și cei împreună răstigniți cu El Îl ocărau. ³³Iar când a fost ceasul al șaselea, întuneric s-a făcut peste tot pământul până la ceasul al nouălea. ³⁴Și la al nouălea ceas, a strigat Iisus cu glas mare: Eloi, Eloi, lama sabachtani?, care se talmăcește: Dumnezeuul Meu, Dumnezeuul Meu, de ce M-ai părăsit? ³⁵Iar unii din cei ce stăteau acolo, auzind, ziceau: Iată, îl strigă pe Ilie. ³⁶Și, alergând, unul a înmuiat un burete în oțet, l-a pus într-o trestie și l-a dat să bea, zicând: Lăsați să vedem dacă vine Ilie ca să-L coboare. ³⁷Iar Iisus, scoțând un strigăt mare, Și-a dat duhul. ³⁸Și catapeteasma templului s-a rupt în două, de sus până jos. ³⁹Iar sutașul care stătea în fața Lui, văzând că astfel Și-a dat duhul, a zis: Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu! ⁴⁰Și erau și femei care priveau de departe; între ele: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov cel Mic și a lui Iosi, și Salomeea, ⁴¹Care, pe când era El în Galileea, mergeau după El și Îi slujeau, și multe altele care se suiseră cu El la Ierusalim.

În relatarea celor patru evangheliști despre răstignirea lui Iisus⁴⁸⁸ se întâlnesc cele mai multe pasaje vechi-testamentare, în comparație cu ceea ce există în celelalte relatări ale istoriei Pătimirii, precum și cu cele mai caracteristice informații păstrate numai de către evanghelistul Luca. Este firesc să abunde pasajele vechi-testamentare, deoarece evangheliștii - și prin aceștia, Biserica - vor să sublinieze că în acest eveniment central se împlinesc proorociile Vechiului Testament, lucru care mai înainte de scrierea Evangheliilor a fost exprimat în simbolurile de credință ale Bisericii; vezi de ex. I Cor. 15, 3: „Căci Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi”.

Evanghelistul Luca păstrează multe informații suplimentare, dintre care le notăm și noi pe cele mai importante: a) evocă tânguirea femeilor care Îl urmează pe Iisus la locul răstignirii (23, 27-31); b) păstrează rugăciunea lui Iisus pe cruce, pentru iertarea celor ce-L răstigneau (24, 43a); c) transmiterea deosebită față de ceilalți doi sinoptici a evenimentelor luate în mod separat permite strângerea batjocurilor în următoarea ordine: batjocurile poporului și ale conducătorilor (23, 35), ale ostașilor (36-37), ale stăpânitorilor romani (38), a unuia dintre tâlhari (39 ș.u.); d) în timp ce primii doi evangheliști sinoptici se referă, simplu, la faptul că împreună cu Iisus sunt răstigniți și doi „tâlhari – λησται” (Mc. 15, 27; Mt. 27, 38; vezi și In. 19, 18), Luca înșiruie văicăreala unuia și pocăința celuilalt (23, 32-33; 39-43); e) întunericul de la ceasul al șaselea până la ceasul al nouălea (la care se referă și ceilalți doi sinoptici) este înfățișat ca un

⁴⁸⁸ C. Schneider, „Der Hauptmann am Kreuz”, ZNW 33 (1934), p. 1-17; Holzmeister, „Die Finsternis beim Tode Jesu”, Biblica 22 (1941), p. 404-411; M. Rehm, „Eli Eli lama Sabachtani”, BZ 2 (1958), p. 275-278; Gnllka, „Mein Gott...”, BZ 2 (1959), p. 294-297; Th. Boman, „Das letzte Wort Jesu”, Studia Theologica 17 (1963), p. 103-119; J. R. Michaelis, „The Centurions' Confession”, CBQ 29 (1967), p. 102-109; A. Mahonay „A new Look on the 'Third Hour' of Marc 15, 25”, CBQ 28 (1966), p. 292-299; H. Gese, „Psalm 22 und das N.T.”, ZThK 65 (1968), p. 1-22; P. Lamarche, „La mort de Jésus et la voile du temple selon Marc”, NRT 96 (1974), p. 583-599; K. Stock, „Das Bekenntnis des Centurio. Mark 15, 39 im Rahmen des Merkusevangeliums”, ZKTh 100 (1978), p. 289-301; X. Léon-Dufour, „Le dernier cri de Jésus”, Etudes 48 (1978), p. 666-682.

fenomen provocat de acoperirea soarelui; f) în locul rugăciunii lui Iisus de la ceasul al nouălea, „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu”, el spune că ultimul strigăt al lui Iisus a constat în versetul din Ps. 30, 6, „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (23, 46); g) sutașul, mișcat de întâmplări, mărturisește: „Cu adevărat, Omul Acesta drept a fost” (23, 47), în loc de „Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu a fost Acesta” (Mc. 15, 39; Mt. 27, 54) și h) enumeră manifestările de tristețe și de părere de rău ale mulțimii care se întorcea de la locul răstignirii.

Matei nu se îndepărtează de relatarea lui Marcu, afară numai de faptul că transmite versetul din psalm, „S-a încrezut în Dumnezeu: Să-L scape acum, dacă-L vrea pe El”, urmat de fraza „Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu” (Mt. 27, 43) și semnele minunate din ceasul morții lui Iisus (Mt. 27, 52-53). Marcu are foarte puține elemente în plus: informația că Simon Cirineul era „tatăl lui Alexandru și al lui Ruf” (15, 21) și stabilirea orei răstignirii (15, 25). Să purcedem însă la o explicare mai amănunțită a istorisirii sale.

După sentința de condamnare a lui Pilat, evanghelistul descrie batjocurile pe care Iisus le suferă din partea soldaților romani (vv. 16-20; vezi observațiile la v. 14, 65) și apoi, în grabă, vorbește despre calea spre locul răstignirii. Iisus poartă pe umerii Săi crucea, așa cum se obișnuia de către osândiții care erau duși la locul executării pedepsei. Răstignirea era o pedeapsă veche, pe care o foloseau babilonienii, perșii și alte popoare; a durat și în vremurile romane și ei o aplicau în special la sclavi și la cei pedepsiți care nu erau cetățeni romani. Era cel mai batjocoritor și dureros fel de moarte⁴⁸⁹. Cel căruia urma să i se aplice, era înălțat pe cruce, unde i se țintuia corpul cu patru sau trei „piroane” sau era legat cu frânghii. După alte informații, crucea se făcea pe pământ, se fixa pe ea cel ce avea să moară și apoi se ridica în poziție verticală crucea cu cel răstignit. Nu se știe ce mod a fost folosit în cazul lui Iisus, deoarece relatările evangheliștilor sunt concise și simple și nu urmăresc să stârnească emoții, ci să

⁴⁸⁹ Despre pedeapsa răstignirii și despre modul săvârșirii ei, vezi mai multe la G. Gratsea, „Σταυρός”, „Σταύρωσις”, *ΘΗΕ* 11, p. 411-434 și 450-461.

accentueze evenimentul central al credinței: că Iisus „S-a pironit pe cruce cu „piroane”, lucru mărturisit de tradiția veche (care se face auzită în Epistola lui Barnaba, la Ignatie, Iustin, Irineu, Clement Alexandrinul ș.a.) și de iconografia și imnografia Bisericii. Nu este sigur că forma crucii a fost exact T, mai degrabă trebuie ca corpul vertical să fi trecut mai sus de cel orizontal, pentru că acolo s-a pus înscrisul cu vina răstignirii. Sigur este că Iisus a suferit moarte de necinste pe cruce ca să „răscumpere” omenirea din robia vrăjmașului, transformând astfel lemnul „blestemat” al crucii în „lemn cinstit”, în armă împotriva diavolului, într-un cuvânt, în emblemă a creștinismului.

Epuizarea deja biciuitului Iisus (vezi v. 15) împiedică, așa cum urmează, mersul spre locul răstignirii, și astfel, întârzierea care vine din aceasta și care se observă, îi obligă pe soldații romani să „silească” pe Simon Cirineul, care se întorcea de la câmp în acel moment, să poarte crucea. Se pare că atât acesta cât și familia lui au îmbrățișat creștinismul, așa cum imediat se poate trage concluzia din faptul că evanghelistul, în versetul 21, îl amintește ca „tatăl lui Alexandru și al lui Ruf”, probabil doi membri cunoscuți ai Bisericii Romei (către unul dintre aceștia Pavel trimite salutări în Rom. 16, 13).

Locul răstignirii era o colină afară din cetate; dacă astăzi se află în interiorul hotarelor cetății, aceasta se datorează faptului că puțin mai târziu Agripa I a înconjurat Ierusalimul cu un zid nou, mai larg, ce cuprindea în interiorul cetății, în afară de altele, și această colină. Colina se numea „Golgota” (Luca o numește cu cuvântul grecesc „Κρανίδον” – Căpățână) și i se spunea astfel din cauza formei ei, care seamănă cu un craniu. Tradiția că acolo erau îngropate oasele și, mai ales, craniul lui Adam⁴⁹⁰, nu are legătură cu numele locului (de altfel, este mai târzie decât numirea), ci constituie mai degrabă expresia legăturii teologice a lucrării izbăvitoare a lui Adam cel nou față de păcatul lui Adam cel dintâi.

⁴⁹⁰ Vezi, de ex., Teofilact: „Acolo spun [Părinții] că a fost îngropat protopărintele”.

Părerea că prin jertfa pe cruce a lui Hristos a fost satisfăcută dreptatea dumnezeiască lezată prin păcat vine din Apus, de la Anselm de Canterbury. Părinții răsăriteni accentuează îndeosebi faptul că crucea lui Hristos este cea mai mare manifestare și culme a iubirii lui Dumnezeu pentru omenire. Păcatul îndepărtează pe om de Dumnezeu, dar Dumnezeu, purtând de grijă zidirii Sale, se sânguiește spre mântuirea lui „în multe feluri și-n multe chipuri”, în principal prin întruparea Fiului Său. Moartea pe cruce a Fiului, numai pentru nemărginita iubire a lui Dumnezeu, manifestă și invită pe oameni la slăvirea lui Dumnezeu Celui în Treime prin pocăință și zdrobire de inimă.

„Vinul amestecat cu smirnă” (v. 23) care i se dă lui Iisus pe cruce, ia locul anestezicului care se dădea de obicei ca să se ușureze executarea răstignirii și ca cel răstignit să nu se împotrivească din cauza durerilor. Iisus însă refuză băutura; El moare conștient, fără să evite durerile: „El a luat asupra-Și durerile noastre” (Is. 53, 4); Împărțirea hainelor (v. 24) – lucru obișnuit după execuție – este descrisă prin cuvintele Ps. 21, 19, fără a fi adăugată ca plinire a Scripturii (vezi In. 19, 24).

Amintirea ceasului al treilea (aprox. 9 A.M.) ca ceasul în care a avut loc răstignirea (v. 25), provoacă dificultăți ermineutice, dacă este raportată la informația lui Ioan 19, 14, 16, că sentința de condamnare a fost dată de Pilat în jurul „ceasului al optulea” (adică 12). În tradiția manuscrisă se observă o încercare de armonizare a celor două informații, fie prin corectarea versetului 25 în „și era ceasul al optulea” fie, în alte manuscrise, prin corectarea lui In. 19, 14 în „era pe la ceasul al treilea”⁴⁹¹. Mulți tâlcuitori vechi susțin părerea lui Eusebiu de Cezareea, după care semnul ceasului al treilea, G, la In. 19, 14 s-a transmis din greșeală de către copiiști ca ~ v, adică semnul care arată ceasul al 8-lea, și această neatenție s-a extins mai târziu în toate manuscrisele. Această părere o susține și patriarhul Ghenadie Scholarul,

⁴⁹¹ „Ceasul al treilea” din Mc este corectat ca „ceasul al șaselea” de la codicele Θ și o traducere siriacă, „ceasul al șaselea” din In., în „ceasul al treilea”, după Σιν², D², L, Δ, Ψ. „ἐφύλλασον – l-au păzit”, din cod. D și it în locul lui „ἐσταύρωσαν – l-au răstignit”, constituie clar o altă încercare de armonizare cu informațiile celorlalți evangheliști.

care observă că „această rezolvare au aflat-o mulți după aceea”⁴⁹². Alți exegeți vechi susțin că greșeala copiștilor s-a produs la Mc. 15, 25 unde, în loc de ~ v, care era la început, au citit și au copiat, din neatenție, G v⁴⁹³. După o altă părere mai veche, la care se referă și Teofilact, Marcu amintește ora hotărârii lui Pilat pentru răstignirea lui Iisus, în timp ce Ioan, pe cea a executării hotărârii: „Marcu expune ora hotărârii de a-L răstigni pe Domnul, clar și fără îndoială, în timp ce Ioan, ca un povestitor al lui Marcu, referindu-se la vremea împlinirii hotărârii, a spus ora în care L-au răstignit pe Domnul; el spune și arată câte în acest timp ... s-au întâmplat. Pentru toate acestea era destul [timp] să se întâmple de la ceasul al treilea până la ceasul al nouălea. Despre toate acestea zice și Ioan, când a spus că era ca pe la ceasul al șaselea ... ca și cum ar ezita și ar avea îndoieli”⁴⁹⁴. Și adaugă, în stilul lui caracteristic: „Ca întru nimic să nu ne amețească cu cele despre oră, ca să ni se pară că toți evangheliștii nu sunt în acord, sau că nu merg pe același drum și sunt în dezacord. Căci aceasta urmărește, să arate ceea ce au spus toți, că s-a răstignit; iar dacă acest lucru este mărturisit de toți, cu ce influențează adevărul, faptul că unul zice că a fost la ceasul al treilea, iar altul ca pe la ceasul al șaselea?”.

Ioan – susțin alți comentatori⁴⁹⁵ – ca martor ocular al faptelor, îndreptează informația eronată a lui Marcu și redă mai exact realitatea istorică, așezând sentința de judecată și executarea ei în jurul ceasului al optulea, adică pe la amiază. După o altă părere⁴⁹⁶, trebuie să socotim o oră de mijloc pentru orele la care se referă cei doi evangheliști, astfel că „ceasul al treilea” al lui Marcu cuprinde intervalul de timp dintre 8 și 10 dimineața, „ceasul al optulea” al lui Ioan pe cel de la 11 la 12. De altfel, cel de-al patrulea evanghelist însuși are conștiința că nu dă ora

⁴⁹² Genadie Scholarios, „Περὶ τῆς ὥρας καθ' ἣν ἐσταυρώθη ὁ Δεσπότης ἡμῶν”, ed. Petit-Siderides-Jugie, 1928, 8, 8, p. 329.

⁴⁹³ Ieronim, *Tract in Ps 72*, 2, apud Lagrange, la pasaj.

⁴⁹⁴ La fel și Zigaben: „Pomenirea ceasului al treilea arată începutul pătimirilor Domnului, iar a celei de-a șasea, făcută de Ioan, sfârșitul lor, care este răstignirea”.

⁴⁹⁵ Grundmann, Lagrange, Damalas.

⁴⁹⁶ Trembelas, *Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην*, p. 661.

exactă („după cum șovăie și grăiește nehotărât” după Teofilact) de aceea și zice „și era ca pe la ceasul al optulea”.

Înainte de a ajunge la poziția noastră, trebuie să avem în vedere următoarele: a) măsurarea timpului în acea vreme nu se făcea cu exactitatea măsurării de azi a timpului, ci prin evaluarea poziției soarelui sau prin ora solară și, prin urmare, nu se poate cere exactitate perfectă în determinările temporale ale Noului Testament, ci așezarea cu aproximație a evenimentelor. De altfel, și evangheliștii însoțesc amintirea ceasului cu particula care indică aproximația (de ex. ὥσεί, περί, ὥς, etc.); b) Evangheliștii sunt în primul și-n primul rând teologi și comentatori inspirați de Dumnezeu ai evenimentelor importante ale dumnezeieștii iconomii, și abia în al doilea rând se interesează de așezarea temporală exactă și cu de-amănuntul a evenimentelor pe care le povestesc și c) celebrarea liturgică a Bisericii, în interiorul căreia fiecare evangelist și-a redactat Evanghelia, nu trebuie să fi fost fără legătură cu diferitele determinări temporale ale Evangheliilor.

Acest din urmă punct ne poate conduce la următoarea ipoteză: este posibil ca evangelistul Marcu, așezând în jurul ceasului al treilea evenimentele Pătimirii lui Iisus (cântarea cocoșului, dimineața, ceasul al treilea, al șaselea, al nouălea, zorii zilei), să se facă ecoul tradiției liturgice a Bisericii Romei, acolo unde și-a scris Evanghelia, după părerea care domină. Datarea reconstituirii liturgice a Pătimirii lui Iisus la ore atât de matinale prezintă, desigur, greutăți, dar nu este neapărat necesar să înțelegem, prin aceasta, celebrarea liturgică a Bisericii care s-a dezvoltat ulterior. Probabil că în Biserica Romei se stabiliseră anumite ore de rugăciune în ziua pomenirii și trăirii Pătimirii Domnului.

Inscripția de pe cruce, „împăratul iudeilor” (v. 26), se referă la motivul răstignirii. Cei condamnați la moarte, în timp ce mergeau spre locul de execuție, purtau asupra lor o inscripție în care era scris motivul condamnării, iar după executarea pedepsei, inscripția era așezată ca un semn văzut sus pe cruce ca să poată fi citită cu ușurință. Aici, inscripția este redactată de romani în mod ironic, în raport cu așteptările mesianice iudaice (vezi și In. 19, 21). Iconografia ortodoxă, în locul acestei inscripții ironice, scrie pe cruce cuvintele „Împăratul slavei”, redând astfel credința Bisericii despre Hristos.

În răstignirea lui Iisus în mijlocul a doi tâlhari (v. 27), evangelistul vede împlinirea proorociei lui Isaia 53, 12, „și cu cei fără de lege a fost socotit”⁴⁹⁷ (la pocăința unuia dintre cei doi tâlhari se referă numai Luca în 23, 39-43). Într-un manuscris latin se dau ca nume ale celor doi tâlhari din versetul 27 (și Mt. 27, 38) Zoathan și Chammtha, în alte manuscrise, la Lc. 23, 32, Joathas și Maggatrass. Altminteri, evanghelia apocrifă a lui Nicodim, cap. 9, amintește numele Dysmas și Ghestas.

Cuvintele de batjocură ale celor „ce treceau pe acolo” și ale arhierilor aduc aminte de cuvintele analoage ale lui satana, adresate lui Iisus, din relatarea ispitirilor (Mt. 4, 1 ș.u.; Lc. 4, 1 ș.u.). Din acest paralelism, se poate sesiza caracterul satanic al batjocurilor din relatarea noastră, devreme ce evitarea pătimirii de către Iisus, prin actul coborârii de pe cruce în chip miraculos, așa cum propun arhierii, înseamnă cedare înaintea ispitei de a se impune într-un anumit punct ca Fiul al lui Dumnezeu și paralel, înseamnă neascultare și nerespectare a misiunii Sale ca Robul lui Dumnezeu care pătimește; înseamnă, în ultimă instanță, zădărnicierea operei de mântuire. „Căci, observă Teofilact, cu adevărat cunoscând începătorul răutății că mântuirea se face prin cruce, iarăși a ispitit pe Domnul, că dacă S-ar fi coborât de pe cruce ar fi fost un semn că nu este Fiul lui Dumnezeu; și astfel s-ar fi nimicit mântuirea prin cruce”.

În versetul 33 evangelistul amintește întunericul dintre ceasul al șaselea și ceasul al nouălea. Nu pare plauzibil faptul că ar fi vorba despre un fenomen astronomic (de ex. eclipsa de soare care, de altfel, era incompatibilă cu luna plină, așa cum au observat deja Origen, Ieronim și Hrisostom), ci mai degrabă ar fi un fenomen atmosferic care a provocat întunecarea și acoperirea soarelui. Origen explică întunecarea ca datorându-se norilor deși plini cu apă care au acoperit cerul. Alți Părinți⁴⁹⁸, tâlcuind,

⁴⁹⁷ Versetul 28 („și s-a împlinit scriptura care zice: Și cu cei fără de lege a fost socotit”) este transmis de manuscrisele L, Θ, 0112, 0250, f^{1.13}, minusculele bizantine, Colecțiile și câteva traduceri vechi, în timp ce este omis de Σ11, A, B, C, D, Ψ, ș.a., precum și de edițiile critice, pentru că este socotit, clar, o adăugire pe baza lui Lc. 22, 37.

⁴⁹⁸ Chiril al Alexandriei, Zigaben ș.a.. Alte încercări de interpretare, vezi în articolul amintit, al lui Holzmeister, p. 404-411.

nu se ocupă decât de explicarea cauzei fenomenului și îl socotesc ca o arătare a durerii firii la moartea Domnului (erminie care se face auzită și în imnele din Vinerea Mare) sau ca o împlinire a cuvintelor vechi-testamentare Ps. 68, 24 „Să se întunece ochii lor ca să nu vadă” și Is. 50, 4 „și eu îmbrac cerul cu întuneric și-l acopăr cu veșmânt de jale”⁴⁹⁹. Dacă lumina și slava a strălucit oamenilor la nașterea lui Hristos (Lc. 2, 9), întunericul a fost cea mai potrivită manifestare a firii la moartea Sa.

Strigătul lui Iisus de la ceasul al nouălea este: „Eli, Eli, lama sabahani”, care se traduce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?” (v. 34)⁵⁰⁰. Acest strigăt al lui Iisus a fost în aramaică și consta din prima propoziție a psalmului 21. Nu ne interesează aici disputa cercetătorilor, dacă Matei (27, 46) păstrează forma mai veche a strigătului lui Marcu⁵⁰¹, cât ne interesează, în principal, erminia dată acestuia de către comentatori. La toți Părinții domină părerea că Iisus vorbește ca un om care reprezintă întreaga omenire în această clipă importantă, cu înțelesul că oamenii sunt cei părăsiți de Dumnezeu din cauza păcatului, dar care sunt izbăviți, acum, prin jertfa Lui pe Cruce. Reprezentanți ai acestei erminii sunt Origen, Didim al Alexandriei, Sfântul Atanasie cel Mare, Victor al Antiohiei, Sfântul Ioan Damaschinul, Teofilact, ș.a.. Ca exemplificare, adăugăm cuvintele ultimilor doi: „Noi eram cei părăsiți și trecuți cu vederea. Așa încât El s-a rugat acestea însușindu-si persoana noastră” (Sf.

⁴⁹⁹ În Septuaginta versetul se află la Is. 50, 3 și de acolo citează și autorul. (n.n.)

⁵⁰⁰ În loc de „λεμέ” din vechile manuscrise (Σιν, C, L, Δ, Ψ, ș.a) și din colecțiile bizantine, grupul f¹³ și o traducere siriacă au „λαμά” (B, Θ, O59, Vg). Cea de-a 26-a ediție critică Nestle-Aland preferă prima grafie, textul bisericesc pe cea de-a doua. Mici diferențe există și în redarea grecească a expresiei, de ex., este omis primul „μου”, apare „μέ ἐγκατέλιπες” (în loc de „ἐγκατέλειπες με”), „ὠνειδισάς με” (în loc de „ἐγκατέλειπες με”). În sfârșit, de reținut că textul psalmului 21, 2, după Septuaginta, are în plus și „πρόσχες με”

⁵⁰¹ Vechimea formei strigătului de la Mt. 27, 46 este susținută de M. Rehm, „Eli Eli lamma sabachtani”, p. 275-78 și Jeremias, *ThWNT* 2, p. 937, nota 62. Toți cei care susțin ca fiind mai veche forma strigătului din Mc 15, 34, pretind că Matei a schimbat „Ελωί” în „Ηλί”, ca să justifice înțelegerea greșită a soldaților romani; această părere o susțin, printre alții, Lagrange și Gnika, „Meine Gott...”, p. 294-297.

Ioan Damaschin). „Ca un reprezentant al firii omenești vorbește; ca și cum ar fi zis astfel: De ce m-ai părăsit pe mine, omul, o, Dumnezeule, ca să mă rog lui Dumnezeu cel răstignit pentru mine? Căci noi oamenii suntem cei părăsiți, iar Acela nu a fost părăsit nicicând de Tatăl, că ascultă ce zice: Nu sunt singur, căci Tatăl cu Mine este” (Teofilact).⁵⁰²

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază îndeosebi încrederea în Dumnezeu Tatăl pe care o simte Iisus în acest moment. Prin urmare, cuvintele de la începutul psalmului 21, ca, de altfel, și întreg psalmul, nu sunt o plângere pentru părăsire, ci expresia încrederii în Dumnezeu Tatăl. Ceasul punctului culminant al iubirii lui Dumnezeu pentru omenire, ceasul la care catapetasma templului se sfâșie prin mijloc, nu e posibil să coincidă cu părăsirea, ci cu prezența mai apropiată a lui Dumnezeu. Ps. 21, psalm mesianic, exprimă încrederea desăvârșită în Dumnezeu, în pofida prigonirilor omenești; iar Iisus, rostind în ceasul morții Sale cuvintele din acest psalm, vrea să arate că rămâne credincios până la sfârșit voinței Tatălui, pe Care L-a ascultat toată viața. Astfel, Sfântul Ioan Hrisostom notează, în cele din urmă: „... până la ultima suflare cinstește pe Tatăl și nu este împotriva lui Dumnezeu. De aceea a și adus acest glas proorocesc, mărturisind prin Vechiul Testament până la ceasul din urmă ... și prin toate arătând unitatea de gândire cu Cel ce L-a născut.”⁵⁰³

⁵⁰² Reprezentanților acestei erminii aparține și Zigaben. Ghenadie Scholarios adaugă trei interpretări patristice, pe care le combate: a) fraza declară că Iisus este cu adevărat om; b) că în persoana Lui, Dumnezeu părăsește nemul iudaic și c) că Dumnezeu părăsește omenirea. În continuare, el dă propria lui erminie, conform căreia înțelesul frazei este următorul: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, s-au împlinit deja toate; mai rămâne numai să îmi dau duhul. De ce să mai rămân acum în trup, și nu mai degrabă să mă odihnesc? Acestea zicând îndată au urmat cele cerute... Și cere aceasta, nu întristându-Se, nu revoltându-Se, ci ne-mai-voinde să rămână fără motiv” (Απαντα, vol. 3, p. 317)

⁵⁰³ Ca o expresie a încrederii în Dumnezeu Tatăl interpretează fraza și X. Léon-Dufour, „Le dernier cri de Jesus”, p. 666-682; Vezi și Th. Boman, „Das letzte Wort Jesu”, p. 103-119, care susține că strigătul în evreiește al lui Iisus Eli attâ (= Tu ești Dumnezeul meu), a fost înțeles de cei prezenți

Unii dintre cei ce se aflau acolo (nu se spune dacă este vorba de iudei sau de soldații romani) înțeleg greșit strigătul lui Iisus și îl socotesc drept o chemare către profetul Ilie, că vină ca să îl spijine (v. 35), deoarece Ilie era socotit drept ajutător și sprijinitor al celor ce pătimesc și care se află în situație de mare nevoie⁵⁰⁴. Fapta celui care a alergat să umple un burete cu oțet ca, așezându-l în vârful unei trestii, să îl aducă la gura lui Iisus (v. 36) poate fi socotită fie o expresie a milei și a sprijinului⁵⁰⁵, care urmărea să aline durerile Celui ce pătimea pe cruce (vezi In. 19, 28 ș.u.), fie o batjocură⁵⁰⁶, așa cum se vede mai degrabă în pasajul paralel de la Luca 23, 36. Cea de-a doua ipoteză este mai probabilă.

Iisus își dă duhul strigând cu „glas mare” (v. 37), care, după Luca, constă în cuvintele din psalmi: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu”. Cuvintele provin din psalmul 30, care se rostea de către iudeii credincioși la sfârșitul zilei și înainte de somn. Și Iisus, rostind cuvintele din acest psalm, arată că, cu încredere și siguranță, Își pune ultima suflare în mâinile lui Dumnezeu Tatăl. Faptul că imediat după ultimul „glas” al lui Iisus se sfâșie catapeteasma templului din Ierusalim, care despărțea „Sfânta Sfintelor” de „Sfânta”, este tâlcuit de Părinți ca arătând desființarea cultului vechi sau căderea zidului din mijloc, cel ce despărțea pământul de cer, care devine accesibil oamenilor după jertfa crucii⁵⁰⁷.

Felul morții lui Iisus provoacă mărturisirea „centurionului” (evident, responsabil pentru execuția răstignirii): „cu adevărat

aramaic 'ēlijja tā (= Ilie, vino); De altfel, după Boman, ca o expresie a încrederii în Dumnezeu păstrează acest ultim strigăt al lui Iisus și Luca (23, 43), prin adăugarea Ps 30, 15.

⁵⁰⁴ Billerbeck 4, p. 764 ș.u..

⁵⁰⁵ Trembelas, Lane, Schmid, ș.a..

⁵⁰⁶ Victor al Antiohiei, Haenchen, Schniewind, Lohmeyer, ș.a..

⁵⁰⁷ Chiril al Alexandriei, Teofilact, Zigaben ș.a.. După E. Linnemann, *op. cit.*, p. 158-163, rolul catapeteasmei consta în a feri măreția lui Dumnezeu de privirile slabe ale omului; vezi Ieș. 26, 33; 27, 21; 30, 6; 35, 12; 40, 21; Num. 4, 5; Lev. 16, 2; 12, 15. În timpul răstignirii lui Hristos, însă, este distrusă catapeteasma și se arată măreția lui Dumnezeu; adică moartea pe cruce a lui Iisus face vizibilă mărirea și iubirea lui Dumnezeu.

omul acesta era Fiul lui Dumnezeu” (v. 39). Nu este lipsit de importanță pentru Biserică și pentru opera ei misionară în lumea păgână faptul că un demnitar păgân recunoaște pe Hristos cel răstignit ca „Fiul al lui Dumnezeu” (sau „drept”, după Lc. 23, 47). Sutașul acesta este cel dintâi păgân care, îndată după moartea lui Hristos, primește consecințele ei mântuitoare și devine astfel începutul venirii lumii păgâne la Hristos. Tradiția Bisericii ne vorbește despre viața și moartea martirică a sutașului deja creștin, care se numește Longhin și este cinstit ca sfânt, pe 16 octombrie⁵⁰⁸.

Relatarea se încheie cu informația despre femeile care „de departe” urmăreau cele ce se săvârșeau (v. 40-41). Acestea sunt: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov cel mic și a lui Iosie și Salomea. Despre cea de-a doua se păstrează o tradiție exegetică și liturgică a Bisericii că este Născătoarea de Dumnezeu, ca mamă a fiilor pe care Iosif i-a avut dintr-o căsătorie anterioară, Iacov și Iosie. De altfel, în iconografia și în tradiția ermineutică a Bisericii noastre, se aude părerea că una dintre femeile care au mers la mormânt ca să ungă cu miresme pe Iisus cel mort și, prin urmare, una dintre femeile cărora li s-a arătat Domnul cel înviat a fost și Născătoarea de Dumnezeu.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Despre tradițiile legate de sutaș, vezi C. Schneider, „Der Hauptmann am Kreuz”, p. 1-17 și J. R. Michaels, „The Centurion's Confession”, p. 102-109.

⁵⁰⁹ Tradiția că „Maria lui Iacov cel mic și mama lui Iosi” (v. 40), precum și „cealaltă Marie” din Mt. 27, 61 și 28, 1 este Născătoarea de Dumnezeu, Maria, căreia i s-a și arătat Domnul cel înviat, se regăsește atât la Grigorie de Nyssa, Hrisostom, Eusebiu al Alexandriei, Anastasie Sinaitul, Simeon Metafrastul, Grigorie Palama, Nicodim Aghioritul, cât și în iconografia Bisericii noastre. Vezi troparul învierii, glas 6: „întâmpinat-ai pe Fecioara, dăruind viață”; troparul Paștilor: „îngerul a strigat celei pline de daruri: Curată Fecioară, bucură-te!...”; cântarea I a canonului mironosițelor: „Văzut-ai înviat pe Fiul și Dumnezeul tău și cu apostolii împreună te bucuri, curată de Dumnezeu dăruită...”; sinaxarul din Duminica Paștelui: „Și întâi învierea se face cunoscută Maicii lui Dumnezeu, care stătea lângă mormânt, precum zice Matei, împreună cu Magdalena”, ș.a.

7. 10. Punerea în mormânt (15, 42-47)

Mt. 27, 57-61; Lc. 23, 50-56

⁴²Și făcându-se seară, fiindcă era vineri, care este înaintea sâmbetei, ⁴³Și venind Iosif cel din Arimateea, sfetnic ales, care aștepta și el împărăția lui Dumnezeu, și, îndrăznind, a intrat la Pilat și a cerut trupul lui Iisus. ⁴⁴Iar Pilat s-a mirat că a și murit și, chemând pe sutaș, l-a întrebat dacă a murit de mult. ⁴⁵Și aflând de la sutaș, a dăruit lui Iosif trupul. ⁴⁶Și Iosif, cumpărând giulgiu și coborându-L de pe cruce, L-a înfășurat în giulgiu și L-a pus într-un mormânt care era săpat în stâncă, și a prăvălit o piatră la ușa mormântului. ⁴⁷Iar Maria Magdalena și Maria, mama lui Iosi, priveau unde L-au pus.

Relatarea Pătimirii se sfârșește în toate Evangheliile cu descrierea sobră a îngropării⁵¹⁰ trupului lui Iisus de către Iosif. Îngroparea, ca încheiere a Pătimirii, încredințează realitatea ei și, de aceea, a constituit de la început un element de bază a credinței Bisericii, așa cum se vede din primele mărturisiri sau simboale de credință (I Cor. 15, 4 „... și că a fost îngropat”; vezi și Simbolul Niceo-Constantinopolitan: „și a pătimit și s-a îngropat...”).

În relatare este introdus un necunoscut până acum, Iosif din Arimateea, despre care evanghelistul ne dă următoarele informații: a) era „sfetnic”, adică membru al Marelui Sinedriu, despre care evanghelistul Luca notează că „nu se învoise cu sfatul și cu fapta lor” (Lc. 23, 51) și b) aparținea celor care așteptau Împărăția lui Dumnezeu. Acest om, „îndrăznind” (v. 43), a cerut de la Pilat trupul lui Iisus. Guvernatorul roman, după ce s-a încredințat de la sutașul responsabil cu răstignirea că Iisus a murit cu adevărat, „a dăruit” lui Iosif care (cu sprijinul lui Nicodim, după Ioan 23, 53) L-a îngropat în mormânt săpat în piatră, evident al său, în care, după informația lui Luca, „nimeni, niciodată, nu mai fusese pus” (Lc. 23, 53). În clipa în care ucenicii s-au risipit și L-au părăsit pe Iisus – realitate dureroasă pe care o accentuează în

⁵¹⁰ Vezi C. Masson, „L' ensevelissement de Jesus”, *RThPh* 31 (1943), p. 193-203; R. Pesch, „Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums, Mk 15, 42- 16, 8”, în M. Sabbe, *L' Evangile selon Marc*, 1974, p. 365-409.

special Marcu – Iosif, „un ucenic al lui Iisus, dar într-ascuns, de frica iudeilor” (In. 19, 38), depășește acum orice ezitare și frică și, vădit mișcat de moartea pe cruce, aduce cinstea cea din urmă învățătorului mort, pe Care nu îndrăznise să Îl slujească atunci când trăia. Momentele tulburătoare îl pun pe om față în față cu diferite situații și îl provoacă pe acesta să facă gesturi de o importanță hotărâtoare.

Această faptă a lui Iosif a fost făcută în seara zilei răstignirii, adică în „seara” de vineri, „care este înaintea sâmbetei”, ajunul marii sărbători a Paștilor, când nu trebuia să rămână pe cruce trupurile celor morți, conform cu dispoziții din Deut. 21, 22 ș.u.. Informația lui Luca 23, 54, „și ziua aceea era vineri și se lumina spre sâmbătă”, legată cu cele mai de sus, arată intervalul de timp de la sfârșitul zilei de vineri, când începea sâmbăta. Prin „când se lumina spre sâmbătă”, evanghelistul înțelege fie lumina Luceafărului, care indica începutul zilei noi, fie luminarea cetății sfinte, care se întâmpla în ajunul marii sărbători. Îngroparea au urmărit-o și femeile: Maria Magdalena și Maria, mama lui Iosi. Cea din urmă informație pregătește următoarea istorisire, despre vizita femeilor la mormântul gol. Cu această informație sobră, evanghelistul lasă să se înțeleagă îndrăzneala și credința femeilor, care nu au vrut să negligeze sarcinile legate de îngropare pentru învățătorul pe care Îl credeau mort.

Iisus cel răstignit este pus în mormânt de către Iosif, dar nu este cu puțință ca Începătorul vieții să fie ținut acolo; „căci nu poate mormântul să înghită pe Cel ce e însuși Viața”. Prin multe imne deosebit de frumoase, Biserica accentuează paradoxul îngropării, „biruința asupra iadului”, imposibilitatea încercuirii Vieții în mormânt, nemărginita iubire a lui Dumnezeu, care se extinde și asupra „celor adormiți din veac”, care au primit vizita Începătorului vieții și, în sfârșit, taina înțelepciunii dumnezeiești, după care Domnul vieții și al morții Se află pretutindeni. „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun cu Tatăl și cu Duhul, toate umplându-le, Cela ce ești necuprins” (cântarea I a canonului Învierii de la glasul al IV-lea).

Biserica Ortodoxă este caracterizată de obicei ca „Biserica Răsăritului”, deoarece și în celebrarea liturgică a ei dă întâietate evenimentului Învierii, iar în teologia ei evidențiază consecințele dătătoare de nădejde ale Învierii pentru oameni. Trebuie însă să se accentueze în paralel că crucea și învierea constituie o unitate de nedespărțit: Iisus, Cel ce moare pe cruce, este Cel ce „cu moartea pe moarte a călcat și celor din morminte viața a dăruit”.

7. 11. Venirea femeilor mironosițe la mormântul gol⁵¹¹ (16, 1-8)

Mt. 28, 1-10; Lc. 24, 1-12

¹Și după ce a trecut ziua sâmbetei, Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov, și Salomeea au cumpărat miresme, ca să vină să-L ungă. ²Și dis-de-dimineată, în prima zi a săptămânii (Duminică), pe când răsărea soarele, au venit la mormânt. ³Și ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de la ușa mormântului? ⁴Dar, ridicându-și ochii, au văzut că piatra fusese răsturnată; căci era foarte mare. ⁵Și, intrând în mormânt, au văzut un tânăr șezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veșmânt alb, și s-au spăimântat. ⁶Iar el le-a zis: Nu vă înspăimântați! Căutați pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus. ⁷Dar mergeți și spuneți ucenicilor Lui și lui Petru că va merge în Galileea, mai înainte de voi; acolo îl veți vedea, după cum v-a spus. ⁸Și ieșind, au fugit de la mormânt, că erau cuprinse de frică și de uimire, și nimănui nimic n-au spus, căci se temeau.

Toate Evangheliile se sfârșesc cu Învierea lui Hristos. Pentru exactitate, ele se referă la mărturii despre aceasta (venirea la mormântul gol, arătarea Celui Înviat), fără să descrie însuși evenimentul Învierii⁵¹². Nu este posibil ca cineva să vadă și să

⁵¹¹ Vezi W. Nauck, „Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen”, ZNW 47 (1956), p. 243-267; M. Goulder, „Mark 16, 1-18 and Parallels”, p. 235-240.

⁵¹² O descriere a Învierii în culori mitice și stări umflate dă cartea apocrifă *Evanghelia lui Petru*. Vezi Hennecken-Schneemelcher, *Neutestamentliche*

descrie Învierea, deoarece aceasta inaugurează o lume nouă, care nu face parte dintre legile acestei lumi a stricăciunii; Învierea o vede numai cel credincios, cu ochii credinței, iar pe Domnul cel înviat îl întâlnește în Tainele Bisericii (vezi Lc. 24, 30, unde cei doi ucenici în Emaus îl recunosc pe Hristos cel înviat atunci când El binecuvintează pâinea).

După trecerea sâmbetei și „foarte de dimineată”, în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica (care foarte devreme a luat acest nume, așa cum se vede din Apoc. 1, 10), vin la mormânt trei femei: Maria Magdalena, Maria lui Iacov⁵¹³ și Salomeea, ca să ungă cu miresme trupul lui Iisus cel îngropat (v. 1-2). Cea mai apropiată definire a timpului vizitei „pe când răsărea soarele”, este socotită de mulți comentatori ca nepotrivindu-se cu „foarte de dimineată” din același verset; de aceea s-au și propus următoarele soluții: a) femeile au plecat „foarte de dimineată”, dar au ajuns la mormânt pe când răsărea soarele; b) amintirea răsăritului soarelui are înțeles teologic: simbolizează ridicarea din mormânt și răsăritul Soarelui Celui înțelegător al dreptății; c) e posibil ca aici să nu se înțeleagă chiar răsăritul soarelui, ci zorii zilei, puțin mai înainte de răsărit; d) Femeile nu au venit toate odată, ci unele „foarte de dimineată”, iar altele după răsăritul soarelui; e) codicele D și câteva alte manuscrise, prin diortosirea lui ἀνατείλαντος în ἀνατέλλοντος încearcă să așeze vizita mai devreme. Credem că definirile temporale ale evangheliștilor au o oarecare elasticitate, de aceea și sunt însoțite foarte des de cuvintele ὥς, ὥσεί etc. (vezi comentariul la v. 15, 25, unde se vorbește despre ceasul răstignirii). În special Marcu obișnuiește să definească printr-un al doilea termen intervalul mai larg pe care îl acoperă termenul inițial care definește timpul (vezi, de ex., 1, 32: „iar când s-a făcut seară și soarele apusese”, ș.a.); la fel face și aici, aducând prin „ἀνατείλαντος - pe când răsărea” o definire mai concisă a timpului sosirii femeilor la mormânt.

În timp ce, mergând pe drum, femeile se gândesc cum sau mai degrabă cine le va răsturna piatra cea mare care acoperea intrarea

Apokryphen 1959, I, p. 122. Vezi textul grecesc al evangheliei apocrife în editarea lui A. De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 1984, p. 388.

⁵¹³ Vezi nota 111.

mormântului, când se apropie ele se încredințează că piatra „fusesse răsturnată” (v. 2-4). După ce intră în mormânt, ele sunt cuprinse de teamă, deoarece în locul lui Iisus cel mort văd „un tânăr”⁵¹⁴ cu haine albe, șezând de-a dreapta (v. 5). Tânărul le liniștește pe mironosițe prin „Nu vă înspăimântați!” și apoi le adresează mesajul Învierii⁵¹⁵. Iisus cel răstignit nu Se mai află printre cei morți: „A înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus” (v. 6). Începătorul vieții (sau „Viața Însăși”, după cântarea Bisericii) nu a putut fi ținut în mormânt: S-a pogorât în împărăția morților, ca să „calce pe moarte”, să nimicească împărăția iadului și să dăruiască oamenilor viață. „Mormântul lui Iisus nu mai este locul morții, ci al vieții și al slavei...Pățimirea, prin forma sa finală, moartea, se schimbă în Înviere.... Hristologia puterii dă năvală triumfător, ca să spună ultimul cuvânt în istoria Evangheliei” (D. Tracatellis). După aceea, îngerul spune femeilor, care sunt cei dintâi primitori ai mesajului Învierii, să vestească faptul acesta ucenicilor și, de asemenea, să transmită acestora informația că Îl vor întâlni pe Hristos cel înviat în Galieea, așa cum le făgăduise (vezi 14, 18).

Dintre toți ucenicii, îngerul amintește pe nume numai pe Petru. Această referire după nume viza ca acest ucenic să fie încredințat că, în ciuda întreprinderii lepădării a lui, el nu a pierdut încrederea și iubirea Domnului, devreme ce după lepădare au urmat lacrimile de pocăință. De altfel, în Noul Testament se vorbește despre arătarea specială a Celui înviat către acesta (Lc. 24, 34 și I Cor. 15, 5).

Cele trei femei ies din mormânt cu sentimentul acut de „frică și uimire”. Evanghelia lui Marcu, în care în mod continuu se vorbește despre spaima, uimirea și minunarea poporului care privea „semnele” lui Iisus, se sfârșește cu accentuarea fricii și a uimirii adusă de „semnul” prin excelență, care este Învierea.

⁵¹⁴ Atât Părinții cât și interpreții mai noi, înțeleg prin chipul tânărului arătarea îngerului: Taylor, Lane, Trembelas, ș.a..

⁵¹⁵ „Mai întâi trebuia să le elibereze de frică, și abia după aceea să stea de vorbă cu ele despre înviere” (Victor al Antiohiei)

EPILOGUL EVANGHELIEI: ARĂTĂRILE LUI HRISTOS CEL ÎNVIAT⁵¹⁶ (16, 9-20)

⁹Și înviind dimineața, în ziua cea dintâi a săptămânii (Duminică) El s-a arătat întâi Mariei Magdalena, din care scosese șapte demoni. ¹⁰Aceea, mergând, a vestit pe cei ce fuseseră cu El și care se tânguiau și plângeau. ¹¹Și ei, auzind că este viu și că a fost văzut de ea, n-au crezut. ¹²După aceea, S-a arătat în alt chip, la doi dintre ei, care mergeau la o țarină. ¹³Și aceia, mergând, au vestit celorlalți, dar nici pe ei nu i-au crezut. ¹⁴La urmă, pe când cei unsprezece ședeau la masă, li S-a arătat și I-a mustrat pentru necredința și împietrirea inimii lor, căci n-au crezut pe cei ce-L văzuseră înviat. ¹⁵Și le-a zis: Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. ¹⁶Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi. ¹⁷Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, ¹⁸Șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși. ¹⁹Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. ²⁰Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul, prin semnele care urmau. Amin.

⁵¹⁶ Despre epilogul Evangheliei după Marcu, vezi următoarele lucrări: H. Papaioanis, „Τό τέλος τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου”, *Θεολογία* 1 (1923), p. 169-179; K. Aland, „Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums”, *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of M. Black* 1969, p. 157-180; J. K. Elliott, „The Text and Language of the Endings to Mark's Gospel”, *ThZ* 27 (1971), p. 255-262; G. W. Trompf, „The first Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel”, *NTS* 18 (1972), p. 308-330; K. Aland, „Der Schluss des Markusevangeliums”, *L'Évangile selon Marc*, ed. M. Sabbe 1974, p. 435-470 (= *Neutestamentliche Entwürfe*, 1979, p. 246-283); W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, 1974; J. Hug, *La finale de Marc*, 1978.

Mulți comentatori se întrebau încă din primele veacuri: Care este sfârșitul inițial al Evangheliei? „Căci se temeau”⁵¹⁷, din versetul 8? E adevărat, în acest punct se sfârșește Evanghelia în doi mari codici, vechi din sec. al IV-lea, cel sinaitic (Sin) și cel Vatican (B), de asemenea în manuscrisul minuscul 304 (din sec. al XII-lea), în introducerea siriacă sinaitică și în majoritatea manuscriselor cu traducere armenească. Dintre scriitorii bisericești și Părinți, unii transmit informația că manuscrisele Evangheliei pe care le cunosc se termină la „căci se temeau”, iar alții că acelea cuprind și versetele de la „și înviind dimineața...” până la „prin semnele care urmau” (adică versetele 9-20). Astfel, de ex., Eusebiu de Cezareea scrie: „Deci cele mai exacte copii cuprind sfârșitul istoriei după Marcu în cuvintele tânărului ce s-a arătat femeilor și le-a zis: Nu vă temeți ... și auzind au fugit și n-au spus nimănui nimic, căci se temeau. Căci prin aceste cuvinte este descris sfârșitul aproape în toate copiile Evangheliei după Marcu”⁵¹⁸. La fel și Grigorie de Nissa: „În cele mai exacte copii, Evanghelia după Marcu are sfârșitul la „căci se temeau”⁵¹⁹. Pe de altă parte însă, Victor, preot din Antiohia, scrie la sfârșitul comentariului său următoarele: „Iar dacă „și înviind dimineața”, după cele spuse în cele mai multe copii, nu se găsește la această Evanghelie, pentru că se credea aceasta ca ceva străin, noi însă din copii exacte aflându-le pe acestea în cele mai multe din ele, precum și în Evanghelia palestiniană, care are adevărul lui Marcu, am adăugat și textul care vorbește despre împărăteasca Înviere, după „căci se temeau” până la „prin semnele care urmau. Amin.”. Mai târziu Zigaben, cu toate că știa această părere că pericopa este „o adăugire târzie”, o tâlcuiește în felul următor „și zic unii dintre tâlcuitori căci cu aceasta se plinește Evanghelia

⁵¹⁷ Că este posibil ca Evanghelia să se termine cu „γάρ” au demonstrat diverși cercetători, care au adus exemple din literatura greacă veche; vezi, de ex., Plotin, *Ἐννεάδες* 32, (V, 5): „τελειότατον γάρ”; și Mousonios Rufus, *Tractatus* 12: „γνώριμον γάρ”. Exemplele sunt luate din articolul lui F.W. van der Horst, „Can a book end with γάρ? Note on Mark 16, 8”, *JTS* 1972, p. 121-124.

⁵¹⁸ *Πρός Μαρίνον α'*, BEΠ 23, p. 328.

⁵¹⁹ *Εἰς τό ἅγιον Πάσχα Λόγ. β'* 9, PG 49, 644-645.

după Marcu; iar următoarea adăugire este mai târzie. Folositor este și aceasta a se tâlcui ca să nu fim lipsiți de nici un adevăr.

Mărturiile Părinților de mai sus arată că întrebarea despre sfârșitul Evangheliei fusese abordată încă din primele veacuri; aceasta o mărturisesc, de altfel, și încercările de a scrie un epilog în manuscrisele vechi. Un astfel de sfârșit scurt este următorul: „și toate cele vestite celor din jurul lui Petru cu grabă le-au vestit. Iar după acestea Iisus Însuși, prin ei, a trimis de la răsărit și până la apus propovăduirea sfântă și nestricăcioasă a mântuirii veșnice. Amin.”

Un sfârșit mai larg și mai cunoscut îl constituie versetele 9-20⁵²⁰ care, în edițiile critice mai noi, este așezat între paranteze drepte.

Comentatorii contemporani semnalează, dincolo de diferențele din tradiția manuscrisă, și următoarele: a) vocabularul diferit al acestor versete, care este necunoscut în restul Evangheliei (de ex. ἀπιστῶ, βεβαίῶ, βλάπτω, ἐτιακολουθῶ, θανάσιμος, θεῶμαι, μετὰ ταῦτα, etc.); b) constatarea că ceilalți doi evangheliști sinoptici urmează pe Marcu în istoria Pătimirii și a Învierii până la 16, 8, în timp ce după acest verset urmează nu ceva comun, ci fiecare, separat, o altă linie în povestirile lor despre arătarea lui Hristos cel Înviat; c) faptul că aceste versete sunt o privire de ansamblu (o sinopsă) a tuturor celorlalte relatări evanghelice despre arătarea lui Hristos cel înviat.

De asemenea, comentatorii contemporani discută problema autorului versetelor 9-20. Unii atribuie scrierea acestei bucăți lui Ariston, pe care îl amintește Papias, episcopul de Ierapolis⁵²¹, și aceasta deoarece în manuscrisul armean din 989 există informația, probabil mai târzie de epoca manuscrisului, că aceste versete provin de la un oarecare Ariston. Astfel, unii l-au identificat pe

⁵²⁰ Numai epilogul scurt este păstrat în manuscrisul italei; urmat și de cel mai larg (versetele 9-20), se găsește în man. L, Ψ, 099, 0112, 274, 579, 1602, și în câteva traduceri vechi. Numai epilogul mai larg (versetele 9-20) se află în A, C, D, K, (W), X, Δ, Θ, Π, f¹³, 28, 33, 565, 700 ș.a., în man. bizantine minuscule, în Colecții, în Vulgata și în traduceri vechi; de asemenea la Iustin, Irineu, Tațian (Diatessaron), Didim.

⁵²¹ Vezi Eusebiu, *Istoria Bisericească* III 39, BEΠ 19, p. 280.

Ariston cu Ariston al lui Papias⁵²². Foarte puțini cred că însuși evanghelistul a adăugat, mai târziu, acest epilog la textul său⁵²³, în timp ce alții îl atribuie, în chip nedefinit, unui ucenic al Domnului cu un prestigiu recunoscut⁵²⁴, iar alții, în sfârșit, nu definesc foarte precis autorul, mulțumindu-se cu părerea că este deosebit de persoana evanghelistului⁵²⁵.

Având în vedere mărturiile manuscriselor, observațiile scriitorilor bisericești care au tâlcuit și ale Părinților, precum și părerile cercetătorilor contemporani, facem următoarele observații:

a) nu a fost contestată de nimeni – și nu este, de altfel, posibil să fie contestată – canonicitatea versetelor 9-20, adică faptul că ele sunt parte inseparabilă a Evangheliei și, prin urmare, a canonului Noului Testament, fiind mărturisită, încă din sec. al II-lea, de către Iustin, Tațian și Irineu⁵²⁶.

b) chiar dacă aceste versete provin de la vreun alt autor, deosebit de evanghelistul Marcu, ele sunt textul Bisericii inspirat de Dumnezeu, care cuprinde mesajul Învierii, așa cum l-au trăit și l-au transmis cei cărora li s-a arătat Hristos cel înviat.

c) este corectă constatarea că aceste versete sunt o sinteză și un rezumat al tuturor relatărilor Evangheliilor despre arătarea lui Hristos cel înviat, adică sunt cea mai veche „armonie evanghelică”⁵²⁷. Versetele 9-11 cuprind arătarea către Maria Magdalena

⁵²² Trembelas, B. Ioannidis (*Εἰσαγωγή εἰς τὴν Κ.Δ.*, 1960, p. 83); spre această părere înclină și Grundmann.

⁵²³ H. Papaioanis, p. 169-179; vezi critica părerii lui Papaioanis, semnată cu inițialele S. E. din *Θεολογία* 2 (1924), p. 297-306.

⁵²⁴ Lagrange, ș.a..

⁵²⁵ Lane, Schmid, Schweizer, Branscomb ș.a.. Vezi, în paralel, și W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark*, p. 83 ș.u..

⁵²⁶ Vezi Irineu, *Ἐλεγχος* Γ' 10, 6. PG 7, 897; Iustin, *Prima apologie* 45, 5. BEΠ 3, 185; Tațian, *Diatessaron*; K. Aland „Der Schluss des Markusevangeliums”, *Neutestamentliche Entwürfe*, p. 261 ș.u., constată aluzii la Mc. 16, 9-20 și în *Păstorul* lui Herma (102, 2), precum și în apocrifele: *Evanghelia lui Petru* 59 și *Epistula Apostolorum* 2.

⁵²⁷ Casien Bésobrasoff, *La Pentecôte Johannique*, 1939, p. 28; X. Léon-Dufour, „L'Évangile selon St. Marc”, în lucrarea colectivă Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible, Nouvelle édition, Introduction critique au N.T.*, 1976, p. 2, 72; Gnlika caracterizează versetele 9-20 ca „un fel de cateheză pascală pentru învățarea comunității”.

(In. 20, 11-18), versetele 12-13 arătarea la doi ucenici care mergeau către Emaus (Lc. 24, 13-35), versetul 14 arătarea la cei doisprezece (Lc. 24, 36-49; In. 20, 19-23), versetul 15 ș.u., porunca Celui înviat către ucenici (Mt. 28, 18-20) și, în sfârșit, versetele 19-20, înălțarea (Lc. 24, 50-53).

După aceste elemente introductive, să purcedem la tâlcuirea versetelor cu pricina. În versetele 9-11 (vezi In. 20, 11-18 și Lc. 24, 10) se relatează întâia arătare⁵²⁸ a lui Hristos cel Înviat, arătare care a avut loc către o femeie, Maria Magdalena, pe care deja evanghelistul o pomenește în 15, 40, 47 și 16, 1; că Iisus a vindecat-o de șapte demoni, se spune și la Lc. 8, 2, fără alte lămuriri. Ucenicii care „se tânguiau” și „plângeau” nu cred în cuvintele Mariei, care le vestește cele legate de arătarea lui Iisus. Caracteristica „necredinței” ucenicilor, pe care o cunoaștem din restul Evangheliei, este prezentă și aici.

Relatarea extinsă a lui Luca 24, 13-35 despre arătarea lui Hristos cel înviat la doi ucenici ai Săi este rezumată aici în versetele 12-13, având ca notă centrală informația ultimă că nici pe aceștia nu i-au crezut ucenicii. Caracteristica acestei relatări concise este informația că Cel înviat S-a arătat „în alt chip”. Din relatarea paralelă a lui Luca se vede că cei doi ucenici nu aparțineau cercului celor doisprezece (vezi Lc. 24, 18, 33) și că unul din aceștia se numea Cleopa – tradiția bisericească, ce se aude și în iconografie, identifică pe cel de-al doilea cu Luca, autorul celei de-a treia Evanghelii.

Versetul 14 cuprinde, foarte pe scurt, arătarea, cunoscută de evangheliști, către cei unsprezece, la ora mesei (Lc. 24, 36-49; In. 20, 19-23). Iisus mustră „necredința” și „împietrirea inimii” ucenicilor – temă deja cunoscută – pentru că nu au primit mărturia celor care L-au văzut înviat. În acest punct numai un singur codice, W, din sec. al V-lea, care se află la muzeul Freer din

⁵²⁸ Arătarea în dimineața primei zile de după Sâmbătă nu înseamnă că atunci a avut loc Învierea, după observația lui Teofilact, care scrie: „Și după ce a înviat, Iisus s-a arătat dimineața”. Apoi a spus: „Dimineață, în ziua cea dintâi a săptămânii S-a arătat Mariei Magdalena”; nu [înseamnă] că a înviat dimineața – pentru că cine L-a văzut când a înviat? Dar S-a arătat dimineața, în ziua Duminicii”.

Washington, adaugă o discuție dintre Iisus și ucenici, cunoscută ca „*loghion*-ul lui Freer”, care este în felul următor: „Și aceia au răspuns zicând că acest veac al fărâdelegii și al necredinței sub Satana este, iar cel care nu este sub puterea duhurilor necurate va înțelege adevărul lui Dumnezeu și puterea Lui. De aceea, descoperă-Ți dreptatea Ta, au zis ei către Hristos. Iar Hristos a grăit către ei că s-a (îm)plinit termenul anilor lui satana, dar se apropie alte prigoane; și pentru cei ce au păcătuit Eu M-am dat la moarte, ca ei să moștenească slava duhovnicească și nestricăcioasă a dreptății din ceruri”⁵²⁹. Stăpânia lui satana, celelalte suferințe care se apropie, jertfa lui Hristos și slava nestricăcioasă a cerului ne duc cu mintea la faptul că *loghion*-ul a provenit, poate, dintr-un mediu apocaliptic viu și din ideile Apocalipsei lui Ioan (Grundmann).

După tema „necredinței” ucenicilor din versetul 15, domnește o altă atmosferă, dominată de porunca lui Hristos cel înviat, de a transmite peste tot mesajul Său: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (vezi Mt. 28, 19, unde porunca este dată ucenicilor pe când se aflau adunați în Galileea). Evanghelia pe care „a venit să o propovăduiască Iisus” în Galileea (1, 14) are dimensiuni mai largi, cosmice; este limitată la „lumea întreagă”, la „toată făptura”. Cercul inițial al ucenicilor lui Iisus, Biserica, trebuie să se lărgească atât de mult încât să coincidă, în cele din urmă, cu lumea întreagă. Este evident că Cel Înviat definește aici funcția misionară ca o lucrare fundamentală a Bisericii. Răspunsul oamenilor la propovăduire, prin faptul de a crede și de a se boteza, adică prin integrarea lor în Biserică⁵³⁰, duce la mântuire. Astfel, în locul temei „necredinței” – „a nu crede”, din versetele precedente – din versetul 16 domnește „a

⁵²⁹ Despre *loghion*-ul Freer vezi E. Helzle, „Der Schluss des Markus und das Freer Logion”, *ThLZ* 85 (1960), p. 470-2.

⁵³⁰ Versetul 16 se prezintă, din punct de vedere eclesiologic, mai dezvoltat la Mt. 28, 19: „... botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Teofilact, comentând „la toată făptura”, din Mc. 16, 15, observă: „Nu a spus: propovăduiți celor convinși, ci la toată făptura, chiar dacă se vor convinge sau nu”.

crede”, precum și „semnele” pe care le vor putea face cei ce cred „în numele” lui Iisus. Acestea sunt enumerate în versetele 17-19: vindecarea oamenilor demonizați, „limbi noi”⁵³¹, abordarea biruitoare a pericolelor (șerpi, de ex., sau băuturi ucigătoare), vindecarea celor bolnavi. Duhul lui Dumnezeu care, după relatarea din F.A. 2, 1-11, vine în ziua Cincizecimii⁵³², deja este vestit mai dinainte prin aceste cuvinte ale lui Iisus, pentru că manifestările credincioșilor prevestite aici (vindecări, vorbire în limbi, etc.), sunt daruri ale Duhului Sfânt; și după cum, în ceea ce privește In. 20, 22 („luați Duh Sfânt”), comentatorul ortodox, episcopul Cassien Bésobrasoff, vorbește despre „Cincizecimea ioaneică”⁵³³, tot așa și aici s-a putea vorbi, păstrând analogia, despre „Cincizecimea marciană”. Biserica, paralel cu porunca misionară pe care o primește de la Cel Înviat, este înzestrată cu puterea - care e roada credinței - de a vindeca pe cei bolnavi, de a izgoni elementul demonic din viața oamenilor, de a se opune biruitor diferitelor uneltiri ale naturii („șerpi”) sau ale oamenilor („de vor bea ceva dătător de moarte”). Se poate presupune că prin aceste porunci ale Celui Înviat, spre împlinirea cărora sunt chemați ucenicii, Biserica însăși este chemată să restaureze armonia paradisiacă inițială, de dinainte de cădere, dintre om și natură, precum și aceea dintre om și om, așa cum deja este prevestită această coexistență armonioasă în relatarea evanghelistului despre ispitirile lui Iisus (1, 13), într-un mediu care amintește de Facere 3.

Versetele 19-20 cuprind, pe de o parte, înălțarea Domnului Iisus (care după Lc. 24, 50-53 și F. A. 1, 9-11, are loc pe Muntele Măslinilor) și, pe de alta, o declarație generală a activității ucenicilor – „pretutindeni”. Domnul, încheind ciclul activității

⁵³¹ Dacă prin „limbi noi” se înțelege așa numitele limbi străine, „dialecte ale altor neamuri” (Zigaben) sau o oarecare limbă nouă, limba Sfântului Duh, sau limba iubirii pe care o vorbesc credincioșii în lume, constituie o problemă ermeneutică care se pune și din cauza celor spuse de Ap. Pavel în I Cor. 12-14. Gnllka leagă expresia în mod hotărât de evenimentul Cincizecimii.

⁵³² Vezi V. Stoiannos, Ἡ Πεντηκοστή (Πρ 2, 1-13), 1979.

⁵³³ *La Pentecôte Johannique*, 1939.

pământești, revine „acolo unde era la început”, șade „de-a dreapta lui Dumnezeu”⁵³⁴ și din acel loc conduce istoria și „lucrează împreună” la lucrarea ucenicilor, adevărind propovăduirea lor prin fapte minunate („semne”). Această ultimă activitate rezumată a ucenicilor, care a fost caracterizată ca „sinopsa (rezumatul) Faptelor Apostolilor”⁵³⁵, arată că porunca misionară a lui Hristos cel Înviat a început deja să fie o realitate istorică.

⁵³⁴ Vezi comentariul exegetic al lui Zigaben: „Și Dumnezeu și Tatăl Lui, fiind netrupesc, nu are dreapta sau stânga. Căci aceste părți sunt ale celor trupești. Deci, a șede arată odihna și desfătarea dumnezeieștii împărății; iar de-a dreapta lui Dumnezeu, familiaritatea și aceeași cinstire cu Tatăl”.
⁵³⁵ Gnllka. Vezi și Trembelas: „În această frază se cuprinde întreaga activitate a Apostolilor, din care o parte este relatată în Faptele Apostolilor.

CUPRINS

NOTA EDITORULUI.....	7
PREFAȚĂ	9
ABREVIERI.....	11
BIBLIOGRAFIE	13
INTRODUCERE	21
1. Evanghelia după Marcu în cercetarea contemporană.....	21
2. Mărturii din tradiția bisericească despre Evanghelia după Marcu ..	24
3. Autorul	26
4. Conținutul	28
5. Cititorii, locul și timpul scrierii Evangheliei.....	29
6. Învățătura teologică centrală a Evangheliei.....	30
7. Notă bibliografică.....	32
COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ MARCU	33
1. ÎNCEPUTURILE MESIANICE (1, 1-13).....	33
1.1. Înaintemergătorul lui Mesia (1, 1-8)	33
Mt. 3, 1-12; Lc. 3, 1-9	
1.2. Botezul lui Iisus (1, 9-11)	47
Mt. 3, 13-17; Lc. 3, 21-22	
1.3. Ispitele lui Mesia (1, 12-13).....	51
Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-13	
2. MINUNILE LUI IISUS ȘI CONFLICTUL SĂU CU CONDUCEREA RELIGIOASĂ IUDAICĂ (1, 14-3, 6).....	55
2.1 Prima predică a lui Iisus (1, 14-15).....	55
Mt. 4, 12-17; Lc. 4, 14-15	
2.2. Chemarea primilor ucenici (1, 16-21).....	59
Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11	

2.3. Învățătura lui Iisus și vindecarea demonizatului (1, 21-28).....	63
Minunile lui Hristos.....	68
2.4. Vindecarea soacrei lui Petru; alte minuni (1, 29-34)	70
Mt. 8, 14-17; Lc. 4, 38-41	
2.5. Extinderea activității lui Iisus în Galileea (1, 35-39)	74
Lc. 4, 42-44	
2.6. Vindecarea unui lepros (1, 40-45)	75
Mt. 8, 1-4; Lc. 5, 12-16	
2.7. Vindecarea paralticului din Capernaum (2, 1-12).....	78
Mt. 9, 1-8; Lc. 5, 17-26	
2.8. Chemarea lui Levi (2, 13-17) 2.	84
Mt. 9, 9-13; Lc. 5, 27-3	
2.9. Întrebarea despre post (2, 18-22).	87
Mt. 9, 14-17; Lc. 5, 33-39	
2.10. Înțelesul adevărat al odihnei Sabatului (2, 23 - 3, 6).....	91
2.10.1. Trecerea prin semănături (2, 23-28).	92
Mt. 12, 1-8; Lc. 6, 1-5	
2.10.2. Vindecarea omului cu mâna uscată (3, 1-6).....	96
Mt. 12, 9-14; Lc. 6, 6-11	
3. CREAREA NOULUI POPOR AL LUI DUMNEZEU. DESCOPERIREA TAINEI ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU PRIN PARABOLE ȘI MINUNI (3, 7 - 5, 43).....	103
3.1. Reușita lucrării lui Iisus (3, 7-12).....	103
Mt. 12, 15...; Lc. 16, 17-19	
3.2. Alegerea celor doisprezece (3,13-19).....	105
Mt.10, 1-4; Lc. 6, 12-16	
3.3. Hula împotriva Duhului Sfânt (3, 20-30)	113
Mt. 12, 24-32; Lc. 11, 15-23 și 12, 10	
3.5. Parabolele Împărăției. Scopul (4, 10-12)	118
Mt. 13, 10-17; Lc. 8, 9-10	
3.5.1. Parabola semănătorului (4, 1-9,13-20)	122
Mt. 13, 1-9,18-23; Lc. 8, 4-8,11-15	
3.5.3. Parabola seminței care crește singură (4, 26-29).....	130
3.5.4. Parabola grăuntelui de muștar (4, 30-32)	132
Mt. 13, 31-32; Lc. 13, 18-19	
3.6. Stăpânirea lui Iisus asupra puterilor firii (4, 35 - 41).....	134
Mt. 8, 23-27; Lc. 8, 22-25	

3.7. Vindecarea demonizatului din ținutul Gadarenilor (5, 1-20). 135	
Mt. 8, 28-34; Lc. 8, 26-39	
3.8. Vindecarea femeii cu scurgere de sânge și învierea fiicei lui	
Iair (5, 21-43)	142
Mt. 9, 18-26; Lc. 8, 40-56	
4. RESPINGEREA LUI IISUS DE CĂTRE POPORUL ISRAELIT. ÎNTOARCEREA LUI CĂTRE NEAMURI ȘI DESCOPERIREA ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU ACESTORA (6, 1 - 8, 26).....	149
4.1. Dezaprobarea lui Iisus în Nazaret (6, 1-6a).....	150
Mt. 13, 53-58; Lc. 4, 16-30	
4.2. Trimiterea celor doisprezece în Galileea (6, 6b-13).....	153
Mt. 10, 1,5 - 15; Lc. 9, 1-6	
4.3. Sfârșitul lui Ioan Botezătorul (6, 14-29)	157
Mt. 14, 1-12; Lc. 9, 7-9	
4.4. Săturarea celor cinci mii (6, 30-44)	162
Mt. 14, 13-21; Lc. 9, 10-17; In. 6, 1-14	
4.5. Arătarea lui Iisus pe marea învolburată (6, 45-56).....	167
Mt. 14, 22-36; In. 6, 16-21	
4.6. Discuții despre curăția interioară a omului (7, 1-23)	171
Mt. 15, 1-20	
4.7. Credința femeii siro-feniciene (7, 24-30).....	180
Mt. 15, 21-28	
4.8. Vindecarea celui surd și mut (7, 31-37)	183
4.9. Săturarea celor patru mii (8, 1-10).....	186
Mt. 15, 32-39	
4.10. Respingerea cererii fariseilor de a face semn și discuția lui	
Iisus cu ucenicii, legat de aceasta (8, 11-21).....	189
Mt. 16, 1-12	
4.11. Vindecarea orbului din Betsaida (8, 22-26)	192
5. MESIA DESCOPERĂ UCENICILOR PĂTIMIRILE SALE VIITOARE (8, 27-10, 52).....	197
5.1. Mărturisirea lui Petru și prima vedere a Pătimirii (8, 27-33) ..	197
Mt. 16, 13-23; Lc. 9, 18-22	
5.2. Crucea adevăratului ucenic (8, 34-9, 1)	202
Mt. 16, 24-28; Lc. 9, 23-27	
5.3. Schimbarea la Față a lui Iisus (9, 2-8).....	210
Mt. 17, 1-8; Lc. 9, 28-36	

5.4. Discuția despre proorocul Ilie (9, 9-13)	217
Mt. 17, 9-13	
5.5. Vindecarea tânărului lunatic (9, 14-29)	219
Mt. 17, 14-20; Lc. 9, 37-43	
5.6. A doua vestire a Pătimirii (9, 30-32)	224
Mt. 17, 22-23; Lc. 9, 44-45	
5.7. Duhul jertfei (9, 33-50)	225
5.7.1. Smerenia și slujirea (9, 33-37).....	227
Mt. 18, 1-5; Lc. 9, 46-48	
5.7.2. Neutralitatea nepermisă (9, 38-40)	229
Lc. 9, 49-50	
5.7.3. Atitudinea față de „cei mici” (9, 41-42)	232
Mt. 18, 6-7; 10, 42; Lc. 17, 1-2	
5.7.4. Biruirea smintelii prin jertfă (9, 43-48).....	235
Mt. 18, 8-9; 5, 29-30	
5.7.5. Jertfa ca o caracteristică de bază a ucenicului (9, 49-50)...	237
Mt. 5, 13; Lc. 14, 34-35	
5.8. Discuția cu fariseii despre despărțirea soților (10, 1-12)	242
Mt. 19, 3-9	
5.9. Iisus binecuvintează copiii (10, 13-16)	248
Mt. 19, 13-15; Lc. 18, 15-17	
5.10. Discuția despre viața creștină (10, 17-31)	250
Mt. 19, 16-30; Lc. 18, 18-30	
5.11. A treia vestire a Pătimirii (10, 32-34).....	257
Mt. 20, 17-19; Lc. 18, 31-33	
5.12. Conducerea ca slujire (10, 35-45)	259
Mt. 20, 20-28	
5.13. Vindecarea orbului Bartimeu (10, 46-52).....	264
Mt. 20, 29-34; Lc. 18, 35-43	

6. INTRAREA ÎN IERUSALIM ȘI ULTIMELE ÎNVĂȚĂTURI ÎNAINTE DE PĂTIMIRE (11, 1 –13, 37)

6.1. Intrarea în Ierusalim (11, 1-11).....	270
Mt. 21, 1-11; Lc. 19, 28-40; In. 12, 12-19	
6.2. Pedepsirea smochinului neroditor (11, 12-14).....	274
Mt. 21, 18-19	
6.3. Curățirea Templului (11, 15-19)	276
Mt. 21, 12-17; Lc. 19, 45-48; In. 2, 13-22	

6.4. Puterea credinței (11, 20-25).....	278
Mt. 21, 20-22	
6.5. “Puterea (autoritatea)” lui Mesia (11, 27-33)	280
Mt. 21, 23-27; Lc. 20, 1-8	
6.6. Pilda lucrătorilor răi (12, 1-12).....	281
Mt. 21, 33-46; Lc. 20, 9-19	
6.7. Întrebarea despre plădirea dajdiei Împăratului (12, 13-17) .	284
Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26	
6.8. Întrebarea Saducheilor despre Înviere (12, 18-27)	286
Mt. 22, 23-33; Lc. 20, 27-40	
6.9. Cea mai mare poruncă (12, 28-34).....	289
Mt. 22, 34-40; Lc. 10, 25-28	
6.10. Întrebarea despre Mesia ca Fiu al lui David (12, 35-37)	291
Mt. 22, 41-46; Lc. 20, 41-44	
6.11. Critica adusă cărturarilor (12, 38-40)	293
Mt. 23, 1-36; Lc. 20, 45-47	
6.12. Cei doi bănuți ai văduvei (12, 41-44)	295
Lc. 21, 1-4	
6.13. Cuvântul eshatologic (13, 1-37)	296
Mt. 24, 1-51; Lc. 21, 5-36	
7. PATIMILE ȘI ÎNVIEREA (14, 1 – 16, 8)	311
7.1. Prologul Pătimirii (14, 1-2, 10-11).....	316
Mt. 26, 1-5, 14-16; Lc. 22, 1-6.	
7.2. Ungerea cu mir a lui Iisus (14, 3-9)	320
Mt. 26, 6-13; In. 12, 1-8	
7.3. Pregătirea Cinei pascale (14, 12-16)	322
Mt. 26, 17-19; Lc. 22, 7-13.	
7.4. Ultima cină înainte de Pătimire (14, 17-26).....	325
Mt. 26, 20-30; Lc. 22, 14-23.	
7.5. Iisus la Muntele Măslinilor și prevestirea lepădării lui Petru (14, 27-31).....	335
Mt. 26, 31-35; Lc. 22, 31-34, 39	
7.6. Rugăciunea lui Iisus în Ghetsimani (14, 32-52)	337
Mt. 26, 36-56; Lc. 22, 39-53.	
7.7. Iisus la Marele Sinedriu. Lepădarea lui Petru (14, 53-72) ...	347
Mt. 26, 56-75; Lc. 22, 54-71.	
7.8. Iisus la Pilat (15, 1-15)	355
Mt. 27, 1-26; Lc. 23, 1-25.	

7.9. Moartea lui Iisus pe cruce (15, 16-41) 359
Mt. 27, 32-56; Lc. 23, 26-49

7. 10. Punerea în mormânt (15, 42-47) 372
Mt. 27, 57-61; Lc. 23, 50-56

7. 11. Venirea femeilor mironosițe la mormântul gol (16, 1-8).. 374
Mt. 28, 1-10; Lc. 24, 1-12

EPILOGUL EVANGHELIEI: ARĂTĂRILE LUI HRISTOS CEL
ÎNVIAT (16, 9-20)..... 377

CUPRINS..... 385

În colecția

BIBLIOTECA TEOLOGICĂ UNIVERSITARĂ

Au apărut:

- Natalia Manoilescu DINU, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii,*
- Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*
- Nikos MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Demonologia*
- Preot Constantin COMAN, *Erminia Duhului*
- Preot Adrian GABOR, *Biserica și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*
- Preot Adrian GABOR, *Studia Ecclesiastica*
- Preot Claudiu COTAN, *Ortodoxia și mișcările de emancipare națională din sud-estul Europei în secolul al XIX-lea*

În curs de apariție:

- Georgios MANTZARIDIS, *Teologia Morală, vol. I și II*
- Stelianos PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. I și II*
- Nikos MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică, vol. II și III*

EDITURA BIZANTINĂ
Str. Sf. Voievozi nr. 2, ap. 2, sector 1
București Tel/Fax 021/310.86.07
E-mail: edbizantina@lycos.com
www.editurabizantina.ro

LIBRĂRIA BIZANTINĂ
Bulevardul Regina Maria, nr. 50
București, sector 4
Tel. 337 23 11

Imprimat la **Gutenberg**
Tel.: 021 345 09 26; 345 09 27